



مركز جامعة القاهرة
للتعليم المفتوح

أصالة التفكير الفلسفى فى الإسلام

إعـــداد

قسم الفلسفة الإسلامية

بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

مراجعة الأساتذة بالقسم

أ. د . مصطفى حلمى   أ.د. عبد اللطيف العبد

أ.د. محمد الجليند

أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام

إعـــداد

قسم الفلسفة الإسلامية

بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

مراجعة الأساتذة بالقسم

أ. د . مصطفى حلمي   أ.د. عبد اللطيف العبد

أ.د. محمد الجليند

المحتويات

كيف يمكن للدارس الكريم أن يستخدم هذا الكتاب ؟

عزيزي الدارس .... عزيزتي الدارسة

عليك بمحاولة إتباع الخطوات الآتية ليمكنك الاستفادة من هذا الكتاب واستيعاب ما فيه من مادة علمية وتحقيق المستهدفات المقصودة من دراسته:

١- القراءة الجيدة لعنوان كل وحدة وللعناوين الفرعية المتضمنة في كل وحدة.

٢-محاولة الربط المنطقي بين عنوان الكتاب وعناوين الوحدات والعناوين الداخلية للمادة العلمية في كل وحدة.

٣-القراءة السريعة للمادة العلمية المتضمنة في وحدات الكتاب.

٤-تحديد المواضع والأجزاء التي تحتاج إلى قدر كبير من الفهم والتركيز ووضع علامة مميزة أمام هذه المواضع في صفحة المحتوى.

٥-القراءة للفهم والاستيعاب مع الحرص على التلخيص ووضع العناوين عند الحاجة.

٦-عمل ملخص لكل وحدة بعد القراءة المستوعبة لها.

٧-مراجعة ملخص كل وحدة من وقت لآخر لتجديد الذاكرة وإنعاش المعلومات.

٨-الإجابة عن الأسئلة التقويمية التي تأتي في آخر كل وحدة ثم مراجعة إجاباتك من خلال المادة العلمية المتاحة.

٩-اكتب ملاحظاتك وانتقاداتك على المادة العلمية المقررة وناقشها مع زملائك ومع أستاذ المادة بهدف تعميق الأفكار والوصول إلى الحقيقة.

١٠- حاول من خلال البحث على شبكة الانترنت الوصول إلى مراجع ومواد علمية إضافية تساعدك على تحقيق الثراء المعرفي المطلوب.

* * *

الأهداف العامة لهذا الكتاب

١- أن يتعرف الدارس على مفهوم الفلسفة وطبيعة التفكير الفلسفي وما يتميز به من خصائص.

٢- أن يتعرف الدارس على المصادر الأساسية والأصلية للفكر الفلسفي في الإسلام.

٣- أن يقف الدارس على نماذج من القضايا الفلسفية التي عالجتها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.

٤- أن يتعرف الدارس على حركة الترجمة في العصر العباسي ودورها في إطلاع المسلمين على الثقافات الأخرى، وأثر ذلك في نشأة وتطور الفلسفة الإسلامية.

٥- أن يقف الدارس على مجالات تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفات الغربية في العصور الوسطى والعصر الحديث.

٦- أن يتعرف الدارس على أهم الشخصيات الأوروبية التي تأثرت بالفكر الإسلامي في عصر النهضة.

٧- أن يقف الدارس على المجالات الأساسية للفلسفة الإسلامية ومنها: علم الكلام والفلسفة المشائية والتصوف وفلسفة الأخلاق وعلم أصول الفقه.

٨- أن يتعرف الدارس على مفهوم علم الكلام وأهم مشكلاته ومكانته بين العلوم الإسلامية.

٩- أن يدرك الدارس المقصود بالفلسفة المشائية وأهم قضاياها ومشكلاتها.

١٠-أن يتعرف الدارس على معنى التصوف وحقيقته وموضوعاته ومكانته بين العلوم الإسلامية.

١١-أن يلم الدارس بمفهوم فلسفة الأخلاق في الإسلام وأهم مدارسها وأعلامها.

١٢-أن يتعرف الدارس على مفهوم علم أصول الفقه وموضوعاته وأعلامه ومراحل تطوره عبر العصور.

١٣-أن يقف الدارس على جهود أعلام الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ودورهم في إحياء الفكر الفلسفي الإسلامي.

١٤-أن يلم الدارس بنبذة تاريخية عن حياة نماذج من فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، وأهم الآراء الفلسفية والجهود الفكرية التي تميزوا بها.

* * *

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد الهادي إلى الصراط المستقيم.

وبعد،،،

فإن العقل يعد من أجل النعم التي أنعم الله بها على الإنسان واختصه بها ليكون أداته في فهم الدين والعقيدة وسبيله لمعرفة قضايا الوجود وحقائقه الكبرى: الله والكون والإنسان، وإدراك سر الحياة ومواجهة ما يعترضه فيها من عقبات ومشكلات والإنسان قادر بما أودع الله فيه من عقل – مع الاستضاءة بنور الوحي – على التفكير والتأمل وإدراك الحقيقة التي ينشدها، لا سيما إذا تحلى بالحكمة، واستقام فكره، والتزم المنهج الصحيح.

وقد اتفق المنصفون على أن جوهر العقل واحد في الناس جميعا، وأن العقل – على حد تعبير ديكارت – أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وذلك يعني أن كل إنسان مهما اختلف أصله قادر على النظر والتأمل لأن هذه وظيفة العقل، وكل أمة قادرة على التفلسف أيا كان الجنس الذي تنتمي إليه، ساميًا أم آريًا.

وعلى هذا يمكن أن نقرر – بحق – أن لكل أمة فلسفتها أو فكرها الذي يتميز بسماته وخصائصه، لأن الفكر يعد مرآة تنعكس على صفحتها عقائد الأمة وتصوراتها وقيمها وتقاليدها، ومن المعلوم أن الأمم تختلف في ذلك، ومن ثم لا يمكن أن يتفق فكر أمة مع فكر أمة أخرى تختلف عنها في هذه الأمور، ولا ريب في أن أمتنا لها عقيدتها وقيمها وتصوراتها الخاصة النابعة من دينها وقيمها، ولذا لا بد أن يكون لها فلسفتها أو فكرها الأصيل الذي يتميز بملامحه وسماته الخاصة التي تجعل له طابعًا متميزًا عن الفلسفات الأخرى، ولا ضير عليها بعد ذلك في أن تقتبس من تلك الفلسفات بعض الأفكار، لأنها

قد جعلتها مجرد لبنات في بنائه المتكامل ونسقه الذي يتميز بخصائصه.

ومن هنا فإن المرء ليعجب من بعض المستشرقين الذين حاولوا – لأغراض أخرى سيطرت عليهم أن يشككوا في هذه الحقيقة، ويزعموا أن الفكر الفلسفي عند المسلمين يعد صورة مطابقة أو تقليدا لفلسفة اليونان وخاصة أرسطو.

والواقع أن هذا الزعم قد يراد به أحد معنيين: الأول أن التفكير الفلسفي عند المسلمين بشتى مجالاته كان صورة من الفلسفة اليونانية، والثاني أن مجال الفلسفة الخالصة أو المدرسية خاصة كان صورة مطابقة أو تقليدا لفلسفة اليونان، فإن أريد به المعنى الأول كان مجافيا للصواب وليس فيه إلا قدر ضئيل من الحقيقة، وإن أريد به المعني الثاني كان فيه نوع من المغالاة وقدر من الصواب. وقد حاولت الدراسة التي نقدمها في هذا الكتاب توضيح الحقيقة في هذه الفكرة، وقصدت إلى إبراز أمرين: الأول أن الفكر الفلسفي في الإسلام فكر أصيل ظهرت جذوره عند العرب قبل الإسلام ونبتت أصوله بفضل القرآن، واستوى عوده وتحددت اتجاهاته على أيدي المسلمين، وظهرت أبرز مجالاته قبل الاتصال بالثقافات الأخرى وعصر الترجمة.

الأمر الثاني أن المجال الذي لم يظهر عند المسلمين إلا بعد ترجمة الفلسفة اليونانية وهو الفلسفة الخالصة أو المدرسية المشائية، وإن كان أعلامه قد تأثروا تأثرا شديدا بفلاسفة اليونان ونهجوا نهجهم فإنه لا يعد أيضا صورة مطابقة أو تقليدا تاما للفلسفة اليونانية، لأنه لا يخلو من ملامح الأصالة ومظاهر الإبداع.

من هذا المنطلق وتوضيحا لهذين الأمرين جاء هذا الكتاب مشتملا على خمس عشرة وحدة نتناول من خلالها مفهوم الفلسفة وسمات التفكير الفلسفي بصفة عامة، ثم حديثا عن الفكر الإسلامي في مصادره الأصلية قبل عصر الترجمة، ثم أثر حركة الترجمة في نشأة الفلسفة الإسلامية، مع تعريف الدارس

الكريم بالمجالات الرئيسية للفلسفة الإسلامية وهي علم الكلام، والفلسفة المشائية، والتصوف الإسلامي، وفلسفة الأخلاق، وعلم أصول الفقه. وذلك دون أن نغفل الجهود الحثيثة التي قام بها رواد إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث مع الكشف عن الدور الكبير والأثر الواضح الذي تركته الفلسفة الإسلامية في الفلسفات الغربية في العصور الوسطى والحديثة، على أن نعرف القارئ والدارس الكريم بأهم الشخصيات الفلسفية الإسلامية وأهم القضايا التي تميزت بها كل شخصية؛ فندرس الكندي ونظرية الخلق عنده، والفارابي ورؤيته للمدينة الفاضلة، وابن سينا وأدلته على وجود الله ووحدانيته، والغزالي ونظرية المعرفة عنده، وابن رشد وجهوده في التوفيق بين الدين الفلسفة.

وفي الختام نرجو من الله تعالى أن يجعل هذا العمل إسهاما في خدمة الحقيقة وأن ينفع الله به كل من قرأه ودرسه، وأن يرشدنا جميعا إلى الهدى ويعصمنا من كل سوء، وأن يتقبل منا هذا الجهد خالصا لوجهه الكريم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

* * *



الوحدة الأولي

مفهوم الفلسفة وسمات التفكير الفلسفي

الأهداف:

١- أن يتعرف الدارس على أهم تعريفات الفلسفة.

٢- أن يتعرف الدارس على طبيعة التفكير الفلسفي وما يتميز به من خصائص.

٣- أن يتعرف الدارس على مباحث الفلسفة الرئيسية وموضوعاتها.

٤- أن يدرك الدارس أهمية الفلسفة من خلال الوقوف على غاياتها وفوائدها للفرد والمجتمع.

٥- أن يتمكن الدارس من تمييز القضية الفلسفية عن غيرها من قضايا العلوم الأخرى.

٦- أن يتكون لدى الدارس الرغبة في ممارسة التفكير الفلسفي.

* * *

مفهوم الفلسفة وتعريفاتها

الفلسفة لفظ دخيل على اللغة العربية، وهو مشتق من اليونانية، وأصله مكون من كلمتين فيلاصوفيا أو فيلوسوفيا ومعناهما محبة الحكمة، ومن هذا المزيج المكون من هاتين الكلمتين استخدم العرب – على طريقتهم المعتادة في النحت– كلماتٍ من مثل فَلْسَف، ومنه قولهم: فَلْسَفَ الشيء؛ أي: فسره تفسيرًا فلسفيًّا عقليًّا، وتَفَلْسَف فلان؛ أي: سلك طريق الفلاسفة في بحوثه، وتكلف طريقتهم دون أن يحسنها، وقد أصبح هذا المصطلح عَلَمًا على ذلك العلم الذي يختص بدراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة تفسيرًا عقليًّا، وكان قديمًا يشتمل على العلوم جميعًا، واقتصر في هذا العصر على دراسة علوم المنطق والأخلاق والجمال وما وراء الطبيعة، أو ما يعرف بالميتافيزيقا، وعُرِف الدارس لهذه العلوم والمشتغل بقضاياها والباحث في فروعها بالفيلسوف؛ أي: محب الحكمة أو المُؤْثِر لها.

وقد حرص كثير من المشتغلين بالفلسفة قديمًا وحديثًا على التأكيد على الدور النظري والعملي للفلسفة، وذلك باعتبارها علم وعمل، علم بحقائق الأشياء وعمل بما هو أصلح، ولذلك كانت عند القدماء مشتملة على أقسام المعارف المختلفة النظرية والعملية؛ حيث نجدها تنقسم عندهم إلى فلسفة نظرية (أو حكمة نظرية) وفلسفة عملية (أو حكمة عملية) والنظري يضم العلم الإلهي (أو ما وراء الطبيعة)، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي. أما العملي فيضم علم الأخلاق وهو المختص بتدبير الإنسان لنفسه ولشئون بيته وأسرته، وعلم السياسة وهو المختص بتدبير شئون الحكم وسياسة التجمعات الإنسانية.

وعلى ذلك فإن كلمة فلسفة في العربية هي كلمة مولدة تقابل في اليونانية القديمة كلمة فيلوسفيا philosophia والتي تنقسم بدورها إلى كلمتين فيلو philo ومعناها محبة أو صداقة، وسوفيا Sophia ومعناها الحكمة، وهذه الصياغة لا وجود لها في العربية القديمة، وإنما تعرف عليها العرب لأول مرة

في أعقاب حركة الترجمة لفلسفة وعلوم اليونان.

وقد انتقلت الكلمة اليونانية philosophia إلى اللغات الأجنبية الحية لتصبح في الإنجليزية philosophy وفي الفرنسية philosophie، وأصبح المشتغل بقضاياها والباحث في علومها يسمى بالإنجليزية philosopher وبالفرنسية philosophe وهو الفيلسوف الذي كان يعرف على مذهب لسان اليونان قديمًا باسم فيلوسوفوس philosophos ومعناه المؤثر للحكمة أو الحكيم.

ويذكر في هذا السياق أن كلمتي "فيلو" "سوفيا" كانتا معرفتين بصورة منفردة منذ أقدم عصور المدنية الإغريقية، أما كلمة فيلوسفيا بهذا التركيب فلم تكن معرفة في العصور الأولى عند اليونان بدليل أن مؤلفات شعراء اليونان الأقدمين وبخاصة ملاحم عظمائهم كهوميروس قد جاءت خالية من استعمال هذا التركيب.

ولذلك فقد قيل إن أول من أطلق هذا الاستخدام أو أول من استعمل هذه الكلمة هم تلاميذ سقراط (٣٣٩ق.م) حيث يقال إن أفلاطون (٣٤٨ق.م) حين قابل بين الفيلسوف والسوفسطائي أوضح أن الأول يلتمس المعرفة لذاتها دون نظر إلى غاية أو مصلحة عملية، على حين ينتقل السوفسطائي من مكان إلى آخر معلمًا الشباب من أجل أجر يتقاضاه، وكان سقراط يصرح بأن الإنسان لا يسمى حكيمًا؛ لأن هذا اللفظ لا يوصف به إلا الإله، وإنما الإنسان هو محب للحكمة فحسب، يلتمس بحبه لها معرفة ما يجهله منها.

وقد ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن فيثاغورس (٤٩٧ق.م) هو أول من استخدم هذا التركيب للدلالة على البحث في حقائق الأشياء حيث نجد عنده كلمتي محبة الحكمة philosophia ومحب الحكمة philosophos وينسب إليه في ذلك قوله: "من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم من يستذله طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء،

وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة". وينسب إلى فيثاغورس أيضًا قوله: "لا حكيم إلا الله وحده، وإنما الإنسان فيلسوف فحسب، أي محب للحكمة".

ويلاحظ أن هذه النصوص المنسوبة لكل من فيثاغورس وسقراط وأفلاطون تشهد على أن صفة الحكمة – بمعناها السامي– لا يجوز أن تنسب بإطلاق إلى الإنسان بقصوره وعجزه ونقصه، بل يجب أن تضاف إلى الله وحده، ومن ثم أُثِرَ عنهم أنهم كانوا يسمون أنفسهم أصدقاء الحكمة أو محبو الحكمة، حيث يكفي الإنسان فخرًا أن يهوى الحكمة ويجتهد في طلبها وتحصيلها، أما الحكيم المطلق فهو الله تعالى.

ومن ثم كان هذا الإطلاق من الفلاسفة الأوائل خير شاهد على لون من ألوان التواضع وإدراك صحيح لحقيقة الذات الإنسانية وقدراتها المحدودة.

● **تعريف الفلسفة:**

اختلفت آراء المشتغلين بالفلسفة من الفلاسفة والباحثين في قضاياها حول تعريف الفلسفة، وذلك باعتبار أن لكل فيلسوف فلسفته النابعة من خبراته النفسية وتجاربه الذاتية ونظرته الخاصة للحياة، ومن ثم ذهب البعض إلى القول بأن الفلسفة ليس لها موضوع محدد، وأن لكل فيلسوف مشكلاته الخاصة التي لا يشترك معه فيها غيره. ومن ثم قيل إنه من الصعوبة بمكان التوصل إلى تعريف متفق عليه يتسم بالعموم والشمول ويعبر تعبيرًا صحيحًا عن هذا اللون من النشاط العقلي الإنساني بحيث يمكن أن يقال عنه إنه تعريف منطقي بالحد التام الجامع المانع.

فالمتأمل لتاريخ الفلسفة منذ نشأتها حتى الآن يجد أن الفلسفة قد اتخذت مدلولات شتى عبر العصور المختلفة، وأن مفاهيمها قد تطورت تطورًا كبيرًا تغلب عليه الروح الفردية والطابع الشخصي لكل فيلسوف أو مدرسة فلسفية، حيث نجد أن المفهوم يتسع أحيانًا ليشمل جميع ألوان المعرفة، والعلوم بأنواعها

المختلفة، ويضيق في أحيان أخرى حتى ينحصر لدى البعض في نطاق محدود من المباحث والعلوم والمناهج العقلية كالبحث المنطقي أو التحليل اللغوي للمصطلحات.

وقد سبقت الإشارة إلى القول بأن "الفلسفة هي محبة الحكمة أو إيثارها" وذلك باعتبار أن الحكمة هي "العالم الذي يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية"، وقيل بل هي "ما يستفاد بها في معرفة الحق في نفسه بحسب طاقة الإنسان"، وقيل: "إن كل كلام وافق الحق فهو حكمة".

وفي تعريف ثان للفلسفة قيل إنها: "التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان"، وهذا تعريف لها من جهة فعلها أريد به أن يكون الإنسان بسلوكه العقلي والعملي كامل الفضيلة. وقريب من ذلك تعريف الجرجاني لها بقوله: هي "التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق ﷺ في قوله: «تخلقوا بأخلاق الله» أي: تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات".

وذهب فريق آخر إلى تعريف الفلسفة بأنها: "العناية والقصد إلى إماتة الشهوات" وهو توجه أخلاقي روحاني يسعى أصحابه من خلال فهم الفلسفة من جهة فعلها إلى القول بأن التمادي في الملذات والشهوات الحسية ينافي الفضيلة ويضعف العقل وينصرف بالإنسان عن تحقيق غايات وجوده السامية، ولا شك أن هذا الاتجاه في تعريف الفلسفة يجمع بين الجهد العقلي القائم على التأمل والنظر من جهة، والرياضة الروحية والتزكية النفسية من جهة أخرى، وهو منهج كانت له تطبيقاته المتعددة في كثير من المدارس الصوفية التي تجمع بين الجانب المعرفي العقلاني والجانب الرياضي النفساني.

وفي تعريف رابع ذهب بعضهم إلى القول بأن: "الفلسفة هي معرفة الإنسان نفسه"، وهي رؤية بعيدة الأغوار وتأتي منسجمة مع تصور الإنسان

باعتباره صورة مصغرة للعالم الكبير:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ولذا اشتهر أن سقراط كان يوجه اهتمام الناس إلى البحث في النفس الإنسانية متخذاً الشعار الذي وجده مكتوبًا على باب معبد دلفي "اعرف نفسك بنفسك" منهجًا له، وذلك باعتبار أن معرفة النفس هي المدخل الحقيقي لمعرفة الله "فمن عرف نفسه عرف ربه"، ومن عرف ربه كانت معرفته للأشياء أمرًا هينًا.

وقيل في تعريف آخر للفلسفة إنها: "صناعة الصناعات وحكمة الحكم" وهذا حد لها من جهة العلة، فمنها خرجت كل الصناعات وعنها فاضت كل العلوم والمعارف وألوان الحكمة باختلاف صورها.

وفي تعريف سادس قيل إنها: "علم الأشياء الأبدية الكلية من حيث الماهية والعلة بقدر الطاقة الإنسانية"، وذلك يتوافق مع تعريف ابن سينا لها بقوله: هي"الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه".

وفي تعريف آخر يقول أرسطو: "إن الفلسفة هي العلم بالأسباب القصوى أو علم الموجود بما هو موجود" أي: من حيث هو، وهذا تعريف يسعى إلى وصف الفلسفة بالشمول والوحدة والتعمق في التفسير والتعليل، بالبحث عن الأسباب القصوى والمبادئ الأولى، وهذا التعريف الأرسطي ينصب في المقام الأول على ما يسمى لدى أرسطو ومدرسته بالفلسفة الأولى التي أولت كل اهتمامها لما وراء الطبيعة أو عالم الإلهيات.

وقد عرَّف الرواقيون الفلسفة بأنها: "معرفة الأمور الإلهية والإنسانية" وهو تعريف يتجه بالفلسفة نحو البحث عن العموميات العالية أو الكليات الكبرى للكائنات.

وفي تعريف آخر للفلسفة قيل إنها: "العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو

أصلح"، ومع اهتمام هذا التعريف بالجوانب النظرية المعرفية التي تنصب على الحقائق الكلية للأشياء، وجدناه يضيف إلى ذلك جانبًا لا يقل أهمية عما سبق وهو الجانب السلوكي أو العملي الذي نال النصيب الأوفر من اهتمام كثير من المشتغلين بالفلسفة في العصر الحديث، يقول ول ديورانت: "الفلسفة في نظرنا ليست لعبًا مدرسيًا بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع والإنسان". ولذلك وجدناه يتعرض في كتابه المشهور "مباهج الفلسفة" لجميع المسائل التي تؤثر تأثيرًا حيويًّا في قيمة الحياة الإنسانية ومعناها، وهو القائل: "لنعالج جميع مشكلات أحوالنا محاولين رؤية كل جزء وكل معضلة في ضوء المجموع، من أجل ذلك سوف نعرّف الفلسفة على أنها النظرة الكلية، والعقل الذي يبسّط الحياة ويحيل الاضطراب إلى وحدة".

وفي العصور الحديثة يطلق لفظ الفلسفة على "المبادئ الأولى التي تفسر المعرفة تفسيرًا عقليًّا كفلسفة العلوم وفلسفة الأخلاق وفلسفة التاريخ وفلسفة الحقوق ... إلخ" ولعل التعريفات الحديثة للفلسفة تميل نحو نظرية المعرفة أكثر من ميلها إلى توجه آخر.

ولا شك أن هذا التنوع الكبير في التصورات القديمة والحديثة للفلسفة ومعانيها ومجالاتها يجعل من العسير على الباحث أن يضع للفلسفة تعريفًا فنيًّا محددًا يكون متفقًا عليه في إطار المشتغلين بهذا اللون من النشاط العقلي، ولعل هذا هو السبب في أن هناك طائفة من الباحثين يفضلون ألا يقدموا للفلسفة تعريفًا معينًا؛ لأن القضية هنا ليست قضية فلسفة بذاتها أو فيلسوف بعينه، بل هي قضية التراث الفلسفي برمته.

وعلى الرغم من أن التعريفات السابقة تبدو لأول وهلة غير منسجمة أو متوافقة، إلا أنها لا تبدو متناقضة أمام النظرة الفاحصة حيث يمكن أن يستفاد بها كلها في تحديد جيد لمعنى الفلسفة ومفهومها.

ونختم هذه النقطة المتعلقة بتعريف الفلسفة بمحاولة توفيقية تستفيد بكل

ما سبق في التعريف بالفلسفة، حيث يقال إنها:"منهج ينظم به الإنسان تفكيره وعمله وحياته في عمق ودقة وإتقان".

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق محاولة أخرى نقول فيها: إن الفلسفة هي: "رؤية إنسانية شاملة للحياة بجانبيها النظري والعملي تهدف إلى تحقيق البهجة العقلية بالتأمل والمعرفة الحقة، وإدراك السعادة التامة بأداء الواجب وتقديم النفع وتدبير الحياة كي تكون في صورة أفضل مما هي عليه".

* * *

موضوع الفلسفة ومجالاتها

يكتفي بعض الدارسين أحيانًا بالحديث عن مفهوم الفلسفة وتعريفها عن الخوض في محاولة الكشف عن موضوعاتها ومجالات اهتمامها، وذلك تفاديًا للإطالة والتكرار، ولكننا آثرنا أن نفرد هذه المسألة بالبحث والنظر والتأمل، وذلك لإزالة أي لبس وقع فيما سبق، وزيادة الأمر جلاء ووضوحًا حول القضايا والآفاق التي ارتادتها الفلسفة قديمًا، وما حدث من تغير واختلاف حول موضوع الفلسفة مع بدايات عصر النهضة وفي العصر الحديث.

ومع اتفاق جمهرة الفلاسفة – قديمًا وحديثًا– على أن للفلسفة موضوعًا تعالجه، وأن طبيعة هذا الموضوع هي التي تحدد مناهج البحث المناسبة لدراسة هذا الموضوع أو ذاك، فإن الأمر يتجاوز ذلك الاتفاق إلى درجة عالية من الاختلاف حول تحديد طبيعة هذا الموضوع (موضوع الفلسفة) في عصور الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها، بل إن موضوع الفلسفة ربما نجده مختلفًا في العصر الواحد والظروف الواحدة بين فيلسوف وآخر، الشأن في ذلك شأن الاختلافات حول تعريف الفلسفة كما سبق أن أوضحناه فيما مضى.

لقد جاءت الفلسفة على خلاف العلم من حيث معالجة كل منهما، فموضوع الفلسفة هو موضوع تاريخها، أما العلم فلا يعني بتاريخه كثيرًا، وإنما يضرب صفحًا عن مقدماته التاريخية المطولة ليبدأ بدراسة الأشياء كما هي، أما الفلسفة فهي في حالة إبحار دائم وبحث متواصل دون توقف أو استقرار، حيث لم تصل بأصحابها إلى بر الأمان أو شاطئ الحقيقة التي يطمئن إليها العقل، ومن ثم فلابد من الاطلاع الدائم على أفكار الفلاسفة عبر العصور، ولابد من الوقوف على تاريخ الفلسفة وهو المقصود بقولنا: إن موضوع الفلسفة هو موضوع تاريخها.

ثم إن الفلسفة غالبًا ما تكون تعبيرًا عن ثقافة الفيلسوف وعصره، وذلك

لأن صاحب كل فلسفة لا يعيش بمعزل عن التيارات الفكرية والاتجاهات الاجتماعية والسياسية والدينية السائدة في بيئته، ومن ثم كانت فلسفة أفلاطون تعبيرًا صادقًا عن أرستقراطية أسرته وديمقراطية مدينته وتيار التصوف والرياضيات السائدة في بيئته، كما كانت فلسفة ديكارت تعبيرًا صادقًا كذلك عن نفور عصره من سيطرة المدرسيين وهيمنة الكنيسة، ومن ثم لم يكن موضوع الفلسفة واحدًا أو شيئًا ثابتًا، وإنما تعددت الفلسفات وتعددت موضوعاتها نتيجة تعدد الأمزجة الشخصية والاتجاهات الفردية والمعتقدات والأفكار عبر تاريخ الفلسفة الطويل، ولذا قيل إنه يلزم أن "تختلف المذاهب الفلسفية – وتختلف موضوعاتها بطبيعة الحال- لأسباب متعددة: اختلاف العصر والبيئة والمزاج الشخصي الذي يثق به صاحبه بالإضافة إلى أن للمشكلة الفلسفية الواحدة جوانب عدة تحتاج إلى عدة فلاسفة ليحيطوا بها".

وفي تأكيد هذا المعنى يقول أبو حيان التوحيدي: "إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه؛ بل أصاب منه كل إنسان جهة، ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل، وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده، ومثلها في نفسه، فأخبر الذي مس الرِّجْل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق، يطويه وينشره، فكل واحد منهم قد أدى ما أدرك، وكل يكذِّب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل، فيما يصفه من خَلْق الفيل".

• موضوع الفلسفة عند القدماء وفي العصور الوسطى:

كانت الفلسفة قديمًا تتضمن العلوم جميعًا؛ حيث لم يكن المراد بها علمًا خاصًّا ولا مجموعة خاصة من العلوم، وإنما كان يقصد بها البحث في الموجودات كلها للوقوف على حقائقها العليا ومبادئها الأولى وعللها البعيدة – كما يقول أرسطو- وكان جمهرة الفلاسفة في ذلك مدفوعين برغبة طبيعية في

تحصيل المعرفة لذاتها دون نظر إلى تحقيق غاية عملية أو منفعة مادية.

ولما كانت الفلسفة في هذا العصر تحوي غالبية العلوم والمعارف الإنسانية حيث كان ينظر إليها باعتبارها أم العلوم، كان موضوع الفلسفة آنذاك هو موضوعات العلوم كلها، وما ذلك إلا الحقيقة المنشودة في هذا الوجود من خلال منهج التأمل والنظر العقلي، وقد ظلت هذه الفكرة سارية عبر العصور حتى وصلت إلى بواكير عصر النهضة حيث نجد فيلسوفًا كبيرًا كرينيه ديكارت يشبِّه الفلسفة في عمومها وشمولها للعلوم المختلفة بالشجرة، جذرها الميتافيزيقا وجذعها العلوم الطبيعية وفروعها علوم الطب والميكانيكا والأخلاق.

ولا شك أن هناك قدرًا من التفاوت والاختلاف حول إدراك الحقيقة المنشودة كموضوع للفلسفة عند القدماء، وذلك من مدرسة لأخرى، ومن فيلسوف لآخر فالحقيقة عند الطبيعيين والذريين تختلف عن الحقيقة عند المثاليين، والحقيقة عند أصحاب مذهب اللذة والمنفعة من الأبيقوريين والرواقيين.

فإذا ما انتقلنا إلى العصر الوسيط فإننا سنلاحظ امتداد هذه الفكرة العامة حول موضوع الفلسفة، في إطار الرؤية الاستيعابية لشتى المعارف، مع الأخذ في الاعتبار وجود متغير جديد لحق بفلسفة هذه الحقبة وأعني بذلك المتغير غلبة الشعور الديني واحتلاله موضع الصدارة في السلوك الإنساني آنذاك، ومن ثم فقد اتسع موضوع الفلسفة في ذلك العصر ليتناول القضايا الدينية من عقائد وتصورات وقيم أخلاقية، ودور الفلسفة في تأييد ونصرة تلك القضايا والبرهنة على صحتها وإزالة ما يتصور وقوعه من تناقضات بينها وبين الرؤى الفلسفية، ولذلك فقد كانت مسألة التوفيق بين الوحي والعقل أو بين الدين والفلسفة من أهم الموضوعات التي شغلت الفلاسفة والمفكرين واللاهوتيين في العصور الوسطى.

• موضوع الفلسفة بعد انفصال العلوم:

بدأت العلوم تنفصل قديمًا عن الفلسفة بصورة جزئية، وذلك حينما

انفصلت الرياضيات على يد إقليدس، ثم سكنت هذه الحركة الانفصالية ردحًا طويلاً من الزمن إلى أن عاودت الظهور من جديد على يد كوبرنيق صاحب النظريات الفلكية التي أحدثت ثورة علمية وقلبًا للحقائق والتصورات العلمية بعامة والفلكية بصفة خاصة، وأدت إلى انفصال علم الفلك، ثم تتابعت تيارات هذه الحركة بعد اكتشاف المنهج التجريبي، فانفصلت العلوم التطبيقية واحدًا بعد الآخر، ومع انفصال كل علم من هذه العلوم يضيق نطاق الفلسفة أكثر، وينحسر موضوعها، وخاصة بعد أن تجاوز الأمر العلوم التجريبية ليتعدى ذلك إلى بعض العلوم النظرية، ومن ثم تغير المفهوم التقليدي للفلسفة (باعتبارها أم العلوم) فلم تعد هي العلم الأساسي الذي يشمل جميع المعارف، بل صارت علمًا كغيرها من العلوم، له موضوعه المحدد ومجالاته المحدودة.

وبعد انفصال العلوم التجريبية وبعض العلوم الإنسانية عن الفلسفة، بدأ سؤال مهم يطرح نفسه وهو: ماذا بقي للفلسفة من علوم وموضوعات بعد أن انتزعت العلوم عنها اختصاصها القديم؟ وهل أصبح العلم ينازع الفلسفة ويحتل مكانها أم أن للفلسفة ميدانًا لا يزال قائمًا؟

الواقع أن للفلسفة موضوعًا خاصًّا لا يستطيع العلم - بالمعنى الحديث- أن ينازعها فيه؛ فالعلم يبحث في الظواهر فقط، ولا يعني بالبحث فيما وراء تلك الظواهر، وذلك لأنها تخرج عن نطاقه، ولأنه يخشى أن يتخطى الظواهر فيضل الطريق.

ثم إن العلوم التجريبية بعد انفصالها عن الفلسفة وانتهاجها للمنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة والفرض العلمي لم تستطع أن تلعب الدور الذي لعبته الفلسفة عبر تاريخها الطويل، فالكون لا يتركب من الظواهر التي يدرسها العلم فقط، ولكنه يتركب من الحقائق التي تكمن وراء الظواهر، وأمام البحث عن تلك الحقائق الأولى يقف العلم عاجزًا، وتتقدم الفلسفة إلى الميدان لتجيب عن هذا السؤال: ما حقيقة الأشياء؟ وهو سؤال يتخطى

الظواهر، ويسمو فوق الأمور الطبيعية التي يُعْنَى بها العلم التجريبي، وعليه، فإن الفلسفة في إطار هذه الرؤية الجديدة هي التي تنظر في حقائق الأشياء، أو فيما وراء الطبيعية، أو الميتافيزيقا، ومن ثم فموضوع الفلسفة الحديثة بعد أن انفصلت العلوم التجريبية عنها هو الميتافيزيقا.

وفي رؤية أكثر تفصيلاً ذهب المشتغلون بالدرس الفلسفي الحديث إلى القول بأن الموضوعات التي بقيت في حوزة الفلسفة بعد انفصال العلوم تضم ما يلي:

١- مبحث الوجود أو الأنطولوجي L`Ontologie:

وهو الذي يعرض بالبحث والنظر إلى طبيعة الوجود على الإطلاق، مجردًا من كل تعيين أو تحديد، تاركًا للعلوم الجزئية البحث في الموجودات الجزئية، فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار.

وعلى ذلك فالبحث في الوجود بحثًا كليًا (من حيث هو) هو من شأن مبحث الوجود - المعروف عند القدماء بما وراء الطبيعية- ويدخل في ذلك أيضًا البحث في خصائص الوجود العامة؛ لمحاولة وضع نظرية في طبيعة العالم، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت، أو تقع مصادفة أو اتفاقا، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر من علل ضرورية تجري وفق قوانين المادة والحركة، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تهدف إلى غايات أو تجري عفوًا من غير قصد أو تدبير، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغيرة، وفي صفات هذا الإله، وعلاقته بالكون والإنسان وسائر المخلوقات.

٢- مبحث المعرفة أو الإبستمولوجي L`Épistomologie:

وهو يختص بالحياة العقلية من خلال وضع نسق فكري خاص، يخدم مبحث الوجود ويراد بذلك البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن

معرفته، وهل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه، وصحة معلوماته؟ ثم إذا كانت معرفتنا البشرية ممكنة وليست محلاً للشك، فما هي حدود هذه المعرفة البشرية؟ أهي احتمالية ترجيحية أم أنها يمكن أن تكون يقينية قطعية؟ ثم ما منبع هذه المعرفة وما أدواتها؟ أهي العقل أم الحس أم الحَدْس؟

وقد كان هذان المبحثان -الوجود والمعرفة- يمثلان عند القدماء ما تعارفوا على تسميته بما بعد الطبيعة، أما رؤية المحدثين فهي تقوم على دراسة ما بعد الطبيعة التي تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة.

٣- مبحث القيم أو الأكسيولوجي L`Axiologie:

وهو يختص بدراسة مجموعة من القضايا القيمية ذات الطابع المعياري كعلم المنطق La Logique الذي يعتني بدراسة ما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم، وعلم الأخلاق L`Ethique وهو العلم الذي يعتني بدراسة ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني القويم، وعلم الجمال L`Esthétique وهو العلم الذي يعتني بدراسة ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل؛ كي يمكن أن نحكم عليه بأنه جميل.

٤- فلسفة العلوم:

ويدخل في هذا الإطار فلسفة التاريخ، وفلسفة القانون، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الدين، وهي تعبر عن المقدمات النظرية لتلك العلوم والقوانين العامة التي تحكم الأصول الكلية لها.

٥- مشكلات الحياة العامة والتصدي لها بالدراسة ووضع الحلول المناسبة كما هو الحال في:

الفلسفة السياسية philosophie politique التي تدرس المشكلات المتعلقة بماهية الدولة، وقيمتها وأدوارها...، ويدخل في هذا الإطار كتاب أفلاطون

"الجمهورية" وكتاب أرسطو "السياسة" وكتاب الفارابي عن "آراء أهل المدينة الفاضلة"؛ حيث نجد حديثًا عن نظريات الحكم وأشكاله، وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة الاجتماعية philosophie du social التي تتناول قضايا المجتمع ومشكلات الأسرة، والعلاقات الاجتماعية، وقد توسع الفلاسفة المحدثون في تناول موضوعات الحياة ومشكلاتها في إطار دراساتهم الفلسفية كما فعل جون ديوي ووليم جيمس وول ديورانت؛ حيث نجد هذا الأخير يتناول في كتابه "مباهج الفلسفة" قضايا المجتمع ومشكلات الحياة اليومية؛ كمشكلات الديمقراطية والمساواة والحرية والتفكك الأسري ... إلخ.

* * *

غايات الفلسفة وأهدافها

كانت غاية الفلسفة مثار خلاف شديد بين الفلاسفة قديمًا وحديثًا؛ فهناك من يقول: إنها ترمي إلى الكشف عن الحقيقة لذاتها دونما بحث عن غاية مادية أو منفعة إضافية. وهناك من يقول: إننا ينبغي أن نوظف الفلسفة لتحقيق غاية توفيقية بين الوحي وحقائقه وعقائده، والعقل ومبادئه وفلسفاته، وإلى جانب هذين المنهجين وجد منهج ثالث تأسس على القول بأن للفلسفة غاية تتجاوز مستوى الكشف عن الحقيقة لذاتها، وخدمة العقائد الدينية والبرهنة عليها، إلى درجة أخرى من النفع المادي الملموس؛ ألا وهي التعرف على المشكلات التي يواجهها الإنسان في حياته، ودراستها، ووضع الحلول المناسبة لها.

لقد بلغ القول بأن الفلسفة إنما تهدف إلى كشف الحقيقة لذاتها أَوْجَه عند أفلاطون وأرسطو؛ حيث جعل المعلم الأول (أرسطو) العلوم النظرية أشرف وأسمى من العلوم العملية؛ وذلك لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات وأهداف قريبة، وإنما تعبر فيمن يتمثلها عن كمال العقل، أسمى القوى الإنسانية، ومن ثم قالوا: إن الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة) هي أشرف العلوم جميعًا؛ لأن كمال العلم - عند أرسطو ومن قال برأيه- يكون بمقدار دنوه من النظر العقلي المحض، وبعده عن مطالب الحياة ومنافعها، وهو ما يتحقق بجلاء في ذلك اللون من البحث العقلي.

فالحياة العقلية والنظر الفلسفي والمعرفة - عند أصحاب هذا الرأي- هي غاية في ذاتها؛ حيث يتحقق للإنسان من خلالها ما يصبو إليه من سعادة أبدية وبهجة دائمة.

وإلى جانب هذه الغاية النظرية والرؤية العقلية للفلسفة عند أفلاطون وأرسطو - ومن نحا نحوهما- نجد توجهًا عمليًّا وخلقيًّا واضحًا للفلسفة عند مدرستين يونانيتين معروفتين؛ وهما المدرسة الرواقية (الرواقيون) والمدرسة

الأبيقورية (الأبيقوريون) حيث تلاشى عند أصحاب هاتين المدرستين الرأي القائل بوجوب الكشف عن الحقيقة لذاتها؛ لتكون المعرفة نظرية من أجل المعرفة، والعلم من أجل العلم؛ حيث انصرف هؤلاء عن الدراسات النظرية الخالصة واستخفوا بفكرة الحقيقة لذاتها، واتجهوا وجهة عملية نحو الأخلاق.

رأى الرواقيون أن الفلسفة هي فن الفضيلة، ومن ثم ينبغي إعادة صياغة الحياة بناء على هذا المبدأ؛ ولذا تصوروا الحياة من خلال منهج الزهد في اللذات ومزاولة التقشف والحرمان.

أما الأبيقوريون فإنهم يعتبرون السعادة هي الغاية القصوى للحياة، إلا أنهم حصروا معنى السعادة في مفهوم اللذة الروحية والحسية، متابعين في ذلك سقراط وتلامذته ممن قالوا بضرورة الانصراف عن كل علم لا يحقق نفعًا في الحياة، ولا يتصل بالأخلاق.

وذلك لأن أبيقور كان يرى أن الفلسفة هي السعي إلى تحقيق السعادة باستعمال العقل، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها المنطق بما يؤدي إليه من طمأنينة العقل عن طريق برد اليقين، وكذلك الطبيعيات التي تهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه وأوهامه. أما فكرة البحث عن الحق في ذاته فلا وجود لها في هذا الاتجاه.

ومن ثم يمكن القول بأن مدلول الفلسفة قد تغير على يد هاتين المدرستين القديمتين؛ وذلك لأنهم اهتموا بالناحية العملية للتفكير الفلسفي واتفقوا مع الجميع في عصرهم حول القول بأن الفلسفة تسعى إلى راحة العقل والتماس السعادة أو طمأنينة النفس.

وهكذا اتفقت هاتان المدرستان قديمًا على فهم الغاية من الفلسفة في إطار الاستخفاف بفكرة النظر العقلي المجرد، ورأوا أن الغاية من الفلسفة تتحقق في كمال الحياة الخلقية بوجه عام، وإن وقع بينهما الاختلاف حول الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال.

فإذا أبحرنا قدمًا في التاريخ نحو العصور الوسطى، فإننا نجد أن الهدف الغالب على الدرس الفلسفي آنذاك كان ينصب في الاتجاه القائم على تضييق الفجوة بين العقل والنقل، أو بين الدين بنصوصه والعقل بتصوراته، أو بين الحكمة والشريعة – كما قال ابن رشد– وهذا ما وجدناه عند فلاسفة وعلماء اللاهوت المسيحي، وفلاسفة وعلماء الكلام الإسلامي؛ بهدف الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، وإقامة الحجج على صحتها، ودفع شبهات خصومها.

فالعقل – والفلسفة ميدانه– كان هو الأداة الأساسية التي يمكن عن طريقها هداية الناس، وقيادتهم نحو حقائق الإيمان، وهذا ما وجدناه عند كثيرين من فلاسفة الإسلام ومتكلميهم، ممن حرصوا على التوفيق بين الدين والفلسفة، كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

وذلك فضلاً عن القول بأن الفلاسفة المسلمين تحدثوا كثيرًا عن التأمل العقلي – في إطار الفلسفة– باعتباره لونًا من ألوان الاتصال بالعقل الفعال، في سياق حديثهم عن نظرية الفيض، وهو عندهم وسيلة الاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي، وبذلك تتحقق السعادة، وهي فكرة امتزج فيها الأثر الأرسطي بالأفلاطونية المحدثة.

فإذا ما انتقلنا إلى عصر النهضة والعصر الحديث، فإننا نجد أن هناك روحًا ثائرة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ضد التصورات القديمة وسلطة الكنيسة التي سادت في العصور الوسطى، وأهمها الروح الصوفية والتصورات المنطقية الأرسطية؛ حيث ظهر توجه جديد نحو العقل الذي كان اليونانيون يتمسكون به قديمًا ويعتزون بدوره، ولكن الأهم من ذلك كله أن رواد النهضة الحديثة قد اتجهوا بالفلسفة نحو المنهج العلمي ونحو غايات علمية ومنافع مادية .

فلم تعد الحياة العقلية النظرية الخالصة هي الشغل الشاغل للمشتغلين بالفلسفة، كما كان الحال في العصور القديمة والوسيطة، وإنما اتجهت الفلسفة

لديهم إلى خدمة الحياة العملية، والتصدي لمشكلات الإنسان، والعمل على التغلب عليها.

وفي العصر الحديث نجد أن هذا الاتجاه قد تعمق وقوي بداية من مطلع القرن السابع عشر؛ حيث زادت المواجهات مع الأفكار القديمة سواء كانت متمثلة في الرؤية المدرسية للفلسفة والمنطق القديم (منطق أرسطو) أم السلطة الدينية المتمثلة في رجال الكنيسة.

ومنذ ذلك الوقت أخذ رواد الفكر يحررون العقل من قيوده ويتمردون على النزعة اليونانية التقليدية عند أفلاطون وأرسطو القائمة على إدراك الحقيقة لذاتها، رابطين في ذلك التفكير النظري الفلسفي بالحياة العملية ومشكلاتها؛ حيث كانت تلك النظرة الجديدة التي تربط بين الفلسفة والغايات العملية أكثر اتساعًا من نظرة كل من الرواقيين والأبيقوريين؛ حيث لم تعد الغاية الأخلاقية وحدها هي الهدف من الفلسفة، بل أصبح الأمر أشمل من ذلك وأعم.

يعد كل من فرنسيس بيكون (١٦٢٦) ورينه ديكارت (١٦٥٠) من أعظم رواد الفلسفة في العصر الحديث، فقد أسس الأول منهجًا جديدًا للتفكير العلمي وهو المنهج التجريبي، والذي بفضله انفصلت العلوم عن الفلسفة وتغير معيار الصواب في الحكم على النتائج ليصبح مدى مطابقتها للواقع بعد أن ظل ردحًا طويلاً من الزمن محصورًا في الطريقة الصورية التي تربط بين النتائج والمقدمات بعيدًا عن مدى مطابقة ذلك للحقائق الواقعية، فكانت الروح السائدة في هذا المنهج تقوم على اتصال الفكر بالحياة العملية.

أما ثاني الرجلين فقد أسس لمنهج جديد وهو المنهج العقلي الرياضي أو ما يعرف بمنهج الاستنباط البرهاني، والذي يتفق مع سابقه في نقد المنطق الصوري والرغبة في ربط الفلسفة بالحياة العملية، مع الاعتراف بوجود خلاف كبير حول طبيعة المنهج الجديد عند كل من منهما؛ حيث اعتمد منهج بيكون على التجربة الحسية، بينما انصرف منهج ديكارت إلى الاعتماد على

المنهج الرياضي العقلي الحدسي.

غاية الفلسفة عند ديكارت أصبحت إذن هي تحصيل علم كامل بكل ما يمكن العلم به، وذلك يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسمى يستنبط منه العقل حقائقه العليا، يقول ديكارت: "إن غرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان في حياته والمحافظة على صحته واكتشاف الفنون" فلم تعد الفلسفة مجرد إدراك الحقيقة لذاتها، بل تجاوز ذلك إلى تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم، والعلم الكامل هو الذي يتصل بحياة الناس ويساعدهم على تسخير الطبيعة والسيطرة على مقدراتها، ولا يكون ذلك عن طريق النظر العقلي المحض البعيد عن المنفعة العملية.

فالفلسفة الحديثة – بفرعيها التجريبي والعقلي– ولَّت وجهها شطر الحياة العملية واهتمت بمشكلات الإنسان وتهذيب أخلاقه وإرشاده وهدايته إلى الخير الأسمى، وقد ازدادت هذه الفكرة تألقًا عند أصحاب التيار البرجماتي pragmatisme الذي ساد الحياة الفكرية والعملية في الغرب الأمريكي في القرن الماضي؛ حيث تحولت المعرفة – وهي لب الفلسفة في التصور الجديد– إلى خطة لمواجهة إشكالات الحياة العملية، فإن نجحت هذه الخطة في ذلك كانت حقًّا وإلا فلا.

"وهكذا تحولت قيمة العقل عند المحدثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان عند القدماء هبة إلهية، ورزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان في يد القدماء يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية، وأصبح العلم وسيلة لغاية هي العمل والنفع بأوسع معانيه، وكان التأمل العقلي الخالص في نظر أفلاطون وأرسطو يسلم إلى السعادة القصوى، فأصبحت السعادة تلتمس في العمل، وإن كان العمل يقوم على المعرفة، بيد أنه هدفها الأسمى وغايتها القصوى".

وعلى الرغم من أن التصور الجديد لغاية الفلسفة وأهدافها لا ينفي القول

بأن الغاية المباشرة للفلسفة ينبغي أن تكون نظرية خالصة، إلا أن ذلك لا يعني أن تظل الفلسفة حبيسة الادعاء القديم حول المعرفة الفلسفية لذاتها، وإنما لتكون نتائجها أداة لتحقيق غاية بعيدة وهي خدمة البشرية ورفاهية أبنائها، ولذا فإن الفلاسفة المحدثين – في غالبيتهم– يذهبون إلى أن الفلسفة لم تعد – بحال– تأملاً مستغرقًا لصاحبه بعيدًا عن ضجة الحياة وزحمتها؛ بل أصبحت دراسة للوجود والدور الإنساني فيه وتوظيف ذلك في دعم تجاربنا والترقي بحياتنا؛ حيث لم يعد مساغًا اليوم أن نرفع شعارات العلم للعلم والحقيقة لذاتها وغير ذلك من شعارات لم تعد تلائم إلا فيلسوفًا يعتزل الدنيا ويحيا في برجه العاجي بعيدًا عن الناس، إلا إذا كان المقصود من وراء ذلك رهبنة من أجل البحث عن الحقيقة في لحظة ما، ثم العودة إلى الحياة لنفيدها بما عشناه في تلك العزلة.

أما اعتبار الفلسفة لهوًا يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولاً في المجتمع اليوناني القديم، إذ لم يكن غريبًا على اليونان – وقد حقَّروا من شأن العمل اليدوي حتى وقفوه على العبيد– أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة العلم لذاته، أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة المفكرين إلى الحياة وقيمها وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف في عزلته ويقصر غايته من الفلسفة على التأمل فحسب، ولقد أصابت المذاهب المعاصرة حينما ربطت بين النظر والعمل وسخَّرت العقل لخدمة الحياة.

وإلى جانب هذه الغايات المجملة التي استهدفتها الفلسفة عبر تاريخها الطويل نجد أن هناك مجموعة من الأهداف العامة والفرعية التي سعت الفلسفة إلى تحقيقها قديمًا وحديثًا، ويدخل في ذلك عدد من الأهداف العقلية والروحية والأخلاقية والوجدانية والاجتماعية والإنسانية.

فمن الناحية العقلية نجد أن الفلسفة رمت إلى الارتقاء بمستوى التفكير الإنساني بعيدًا عن الخرافات والآراء الشائعة، وحرصت على إشباع رغبة

الإنسان الدائمة في حب المعرفة، وعملت على استخدام المنهج العلمي في التفكير والعمل والحياة، وأهمية استخلاص النتائج من المقدمات بطريقة منطقية، وأرست مبادئ الموضوعية والتسامح الفكري والحرية العقلية.

أما على المستوى الروحي والوجداني فإنها عملت على تأكيد أهمية القيم الروحية وتحقيق التوازن بين متطلبات المادة وتطلعات الروح، كما سعت إلى تحقيق النضج العاطفي والانفعالي لدى الإنسان، وحاولت إخضاع عواطفه وانفعالاته لأحكام العقل دون إطلاق العنان لها مع الحرص على توظيف ذلك كله من أجل الصالح العام للفرد والمجتمع.

وفي إطار المستهدفات الأخلاقية والاجتماعية سعت الفلسفة لإبراز القيم الخلقية الفاضلة كالشجاعة والإيثار والتعاون، ومكافحة الشر والرذيلة وأخلاقيات الأنانية وحب الذات والتحاسد والبغضاء، مع الحرص على توجيه الجهود العقلية لخدمة المجتمع ومواجهة المشكلات الاجتماعية ووضع حلول لها من أجل صالح المجتمع وتطويره وتنميته.

أما على المستوى الإنساني فقد حرصت الفلسفة على تحقيق قدر كبير من التفاهم بين المجتمعات والشعوب، ساعية لتحقيق السلام العالمي على أسس من الحق والعدل ناشرة معاني المحبة والأخوة والصداقة بين بنى الإنسان، مع التأكيد على الروح الإنسانية للفلسفة والقائمة على ضرورة التعامل مع التراث الإنساني لخدمة الإنسان بعيدًا عن الاتجاهات الفكرية النوعية والرؤى الخاصة.

* * *

خصائص الموقف الفلسفي

للموقف الفلسفي خصائص وسمات عقلية وموضوعية تميزه عن بقية مواقف الحياة العادية، وقد أجمل بعض العلماء هذه الخصائص في تسع مميزات أو خصائص؛ وهي:

١- الموقف الفلسفي موقف قلق وحيرة ودهشة، فإن وجود مشكلة ما يتطلب حلاً، كفيل بإثارة القلق والحيرة وحب الاستطلاع في نفس الإنسان، وذلك ناشئ عن الدهشة التي تنتابه عند الشروع في التفكير وتغريه بحب الاستطلاع.

٢- ثم إنه موقف تأمل وتفكير حيث إن مجرد وجود المشكلة ومحاولة مواجهته لا يكفي للقول بأن ذلك موقف فلسفي؛ بل لا بد من أن تحفز المشكلة عقل الإنسان للتأمل والتفكير.

٣- وهو أيضًا موقف شك منهجي يرتفع بصاحبه فوق الاعتقادات التعسفية التي تفتقر إلى البراهين والحجج، فالفلسفة موقف للعقل إزاء نظريات أو أفكار يُسلِّم بها أصحابها عن جهل أو ظن أو تقليد.

٤- والموقف الفلسفي فضلاً عن ذلك موقف متسامح يتسم بالمرونة وسعة الصدر؛ حيث يقتضي هذا الموقف أن يستقبل المرء أفكار وآراء الآخرين بقدر عالٍ من التفهم والإصغاء دون استخفاف أو استهانة، وفي ذلك يقال: متى اختلف عاقلان وجد كل منهما ما يتعلمه من قرينه، وقديمًا كان الشافعي يقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب.

٥- كما أن صاحب الموقف الفلسفي يميل دائمًا إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة ويمليه العقل مع الاستعداد الدائم لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها متى أيدت التجربة أو الخبرة أو المنطق ذلك.

٦- ثم إنه يبقى - مع ذلك- في حال من الارتياب والشك وعدم الانحياز إلى حكم ما، ما لم يقم لديه دليل مؤكد في أمر من الأمور يجعله يتبنى موقفا أو رأيًا ما.

٧- وهو أيضًا موقف نظر عقلي يرتفع فوق الشك الهدَّام الذي يؤدي بصاحبه إلى التوقف عن التفكير، وهو في الوقت نفسه لا يصل بصاحبه إلى درجة الاعتقاد المانع صاحبه من النظر والتأمل، فالفيلسوف يحاول أن يجد تفسيرًا لما يفكر فيه ويلاحظه ولكنه لا يتعسف في الحكم بأن هذا التفسير هو الصواب الوحيد الذي لا مرية فيه ولا جدال.

٨- والموقف الفلسفي موقف يتسم كذلك بالمثابرة والدأب، وما ذلك إلا لأن الفلسفة محاولة متصلة للتفسير لا يكفي فيها الرأي المتسرع أو التأمل الخاطف؛ بل إن الأمر بحاجة إلى مزيد من التفكير النظري والاستغراق التأملي للوصول إلى مزيد من الفهم والوعي، وهو ما لا يتحقق إلا بالصبر والمثابرة.

٩- ثم إنه أخيرًا موقف يتسم بالموضوعية والحيادية والتجرد من العواطف والانفعالات النفسية، ومن يمارس ذلك اللون من التفكير ينبغي أن يتميز بالهدوء والاتزان ويرتفع فوق الهوى والغرض، فيعلي من صوت العقل ويهدئ من صوت العاطفة.

* * *

سمات التفكير الفلسفي

قسم الدارسون للفلسفة الحكمة إلى نوعين :

الأول- حكمة عملية:

وغاية هذه الحكمة هو الخير.

ولها أقسام ثلاثة هي: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية.

وأهم سمات الحكمة العملية ما يلي:

١- أنها جزئية.

٢- عادية لا تثير الدهشة.

٣- جذابة إلى الوقوع في دوامتها.

٤- تعودّ صاحبها ضيق الأفق الذي ينجم عنه التعصب والتزمت.

والآخر- الحكمة النظرية:

وهي تهدف إلى معرفة الحق من خلال بيان وجهة نظر الفيلسوف.

وتختص هذه الحكمة بالفلسفة.

وتنقسم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام:

- العلم الأسفل ويسمي الطبيعي.
- العلم الأوسط ويسمي العلم الرياضي.
- والعلم الأعلى وهو العلم الإلهي.

وأهم سمات الحكمة النظرية (الفلسفية) ما يلي:

١- أنها كلية.

٢- تثير الدهشة الباعثة على التفكير.

٣- تسلتزم التوقف الضروري للتأمل والخلوة العقلية.

٤- تبعد المفكر عن التعصب، بأن توسع أفقه، وتغرس فيه احترام آراء الآخرين.

وهنا نستطيع أن نقيم موازنة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية، مع الاسترشاد بتلك السمات التي ذكرناها لهاتين الحكمتين:

١- الجزئية والكلية :

فالحكمة العملية التي يدّبر بها الإنسان حياته اليومية، هي حكمة جزئية. فقد يعالج الإنسان مشاكل متعددة في يوم واحد معالجة حسنة، دون أن يكون هناك رابط بين هذه المشاكل؛ لأنها متفرقة. ويكون الحل هنا واردًا حيثما اتفق له. وهذه الحكمة العملية ليست فلسفة، ولا من قام بها فيلسوفا. وليس معنى هذا أن يحتقر الإنسان هذه الحكمة، فهذا خطأ كبير؛ لأن تدبير أمور الحياة اليومية واجب، حتى لا يتكفف الناس، وحتى يشارك عمليا في رفع مستواه، بما يعود عليه وعلى أمته بالخير. وقد أمر الله تعالى بالعمل، حيث قال :

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾[التوبة:١٠٥]. وكان إبراهيم وإسماعيل – عليهما السلام – يتقنان البناء، وداود وسليمان يصنعان، وكان موسى راعيا قويا أمينا، وكان محمد – ﷺ- راعيا وتاجرا:

« فكيف ومن أين آتي المسلمين المتأخرين هذا الوهم، الذي فصل بين حياتهم الروحية وحياتهم المادية، وجعل رجال الدين منهم يستنكفون من العمل اليدوي، ويتركون العمل المادي لغير المسلمين، حتى سبقوهم».

وهناك مرحلة متوسطة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية، وهي لا ترقى إلى مستوي الفلسفة أيضا، تلك هي مرحلة المبادئ والمعتقدات الخاصة بكل إنسان .

فالرجل العادي تكون لديه مجموعة من المعتقدات الخاصة به، مثل إيمانه بإله واحد، له الأسماء الحسني، فهذا معتقد. ومثل إيمانه بأن الوسيلة المحرمة تؤدي إلى غاية محرمة، فهذا مبدأ.

ويطلق على هذه المعتقدات والمبادئ « الفلسفة الخاصة » بكل شخص، أي إنها تعكس نظرته إلى الحياة، في صورة معتقدات أو مبادئ، وهي أرفع مستوي من الحكمة العملية. لكنها لم تبلغ بعدُ درجة الفلسفة.

وذلك أن الفلسفة هي علم تأصيل الفلسفة الخاصة بكل إنسان. ولا يكون التأصيل إلا ببحث الأصول أو الأسس النظرية، التي تقوم عليها هذه المعتقدات والمبادئ.

ونزيد الأمر توضيحا فنقول:

إن من اعتقد بوجود الله تعالى، كان ذا فلسفة خاصة.

ومن فتش عن الأسس النظرية التي يدعم بها هذا المعتقد، كان باحثا في الفلسفة.

وهنا يتحول الاعتقاد إلى ما هو أعمق منه وهو : « الإيمان الصحيح ». وعلى هذا فإن الفلسفة الصحيحة: هي التي تبحث في الأسس النظرية، التي تدعم مجموعة المبادئ والمعتقدات التي يعتقدها الإنسان في حياته الخاصة، وتسمي علم الحكمة النظرية .

وأهم ما تتسم به الفلسفة أو الحكمة النظرية، أنها حكمة كلية. وهي أيضا أكثر كلية من :

١- الحياة الجزئية .

٢- الفلسفة الخاصة .

هي أكثر كلية لما يلي :

١- هي بحث في الأصول النظرية التي تُؤَسَّسُ عليها المعتقدات الخاصة بالإنسان.

٢- وهي أيضًا تتناول موضوعات لا نلتقي بها أبدًا في حياتنا العادية اليومية.

هذا وإن: صفة الكلية هذه، ترتفع بالإنسان من التردي في مشاكل الحياة اليومية، بحيث لا تستغرقه؛ فيمكنه أداء الأمانة التي حملها الله تعالى إياه، من تدبر الكون، وتعميق الحياة والمعرفة، وكل ذلك في صبر وتفكر. وهذا هو ما يشكل العبقرية.

وقد سئل نيوتن، عن كيفية اكتشافه للمبدأ العظيم، مبدأ الجاذبية، فأجاب ببساطة « بالتفكير فيه على الدوام ».

٢- البلادة والدهشة :

إن الحكمة العملية حكمة بليدة، لا تثير الدهشة في الإنسان، وذلك أنه مستغرق فيها، تائه في زحمتها. فهو إنسان آلي، روتيني. وإن تدبير الحياة اليومية هنا، تدبير طابعه الرقابة والآلية. أما الحياة الواعية للإنسان؛ فإنها تبدأ بالدهشة.والدهشة يقظة، واليقظة أهم ما يميز الإنسان المفكر:

« الواقع أن الاندهاش هو مبدأ التفلسف، وجوهره الثابت، وقوته المحركة، ولو زال عنه لتوقف التفلسف نفسه ».

وإذا كانت الدهشة عماد التفلسف، فإنها عماد الفن والأدب والعلم على حد سواء.

هذا، وإن الموضوع الذي يدهش الفيلسوف، ليس هو هذا المنظر أو ذاك، بل هو الحياة نفسها، والوجود كله، والخالق العظيم لهذا الكون، والإنسان بصفته الكلية.

٣- التأمل (خلْوة عقلية):

إن الدهشة في الفلسفة – تستلزم التوقف وعدم الاندفاع، الذي يؤدي بدوره إلى التأمل.

وذلك أن الحياة اليومية بصخبها، لا تترك فرصة للتأمل؛ لأن لها سحرها الذي لا يقاوم.

وعلى هذا؛ فمن واجب الإنسان، أن يكون يقظا لحياته الفكريــة، فيقــول «لا» للحياة اليومية، في بعض الساعات، حيث يخلو لنفسه خلْوة عقليــة، ثــم يعود للحياة اليومية .

٤- سعة الأفق :

إن الرجل العادي، متعصب لآرائه، متزمت، مغرور. هــذا شــأن مــن ينغمس في الماديات إلي أذنيه. أما الفيلسوف، فإن حياة التأمل تكسبه سعة في الأفق، بحيث يري للمسألة الواحدة وجهات متعــددة، فيفســح المجــال لآراء الآخرين، ويتبادل معهم الاحترام.

والمفكر الفيلسوف يتقبل آراء الآخرين ونقدهم، برحابة صدر. وهو كثيرا ما ينتقد نفسه «النقد الذاتي» قبل أن ينتقد الآخرين.

وعلى هذا فإن الفلسفة الحقة، تغرس في الإنسان أمرين هامين :

الأول- احترام آراء الخصم .

والآخر- سعة الأفق.

وقد أعجبني ما ذهب إليه الإمام النووي، رحمه الله تعــالى، حــين نبــه الإنسان إلى فضيلة البعد عن الكلام المباح حتى لا يجر إلى الحرام. فــالعبرة في ذلك بالمصلحة، وقد وقع كثير من الناس في هــذا الخطــأ؛ نظــرًا لعــدم تفكيرهم ووزنهم الكلام، ولا ثمرة لها إلا الهلاك، فهو يقول :

« اعلم أنه ينبغي لكل مكلف، أن يحفظ لسانه عن جميع الكلام، إلا كلامًا ظهرت فيه المصلحة. ومتي استوي الكلام وتركه فــي المصــلحة، فالســنة الإمساك عنه، لأنه قد ينجر بالكلام المباح إلى حرام، أو مكروه. وذلك كثيــر في العادة، والسلامة لا يعدلها شيء».

* * *



ملخص الوحدة الأولى

الدارس الكريم..

تذكر أن الوحدة الأولى قد تناولت ما يلي:

١- الأصل اليوناني لكلمة فلسفة وكيفية دخولها إلى اللغة العربية لتعبر عن معنى محبة الحكمة.

٢- الفلسفة هي العلم الذي يختص بدراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة تفسيرًا عقليًا وكان يضم في رحابه كل المعارف القديمة.

٣- الفلسفة لها طابع نظري وآخر عملي.

٤- قيل إن أول من تفلسف هو طاليس الملطى، وقيل أيضا إن فيثاغورس هو أول من استخدم كلمة فلسفة.

٥- للفلسفة تعريفات كثيرة تختلف باختلاف الدارس والشخصيات الفلسفية.

٦- ومن هذه التعريفات أنها "محبة الحكمة"، أو "التشبه بأفعال الله تعالى بقدر الطاقة البشرية" ، أو "العناية والقصد إلى إماتة الشهوات" أو " معرفة الإنسان نفسه" أو "العلم بالأسباب الأولى أو البعيدة للأشياء"، أو "العلم بحقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح" أو النظرة الكلية للوجود، والعقل الذي يبسط الحياة ويحيل الاضطراب إلى وحدة".

٧- كانت الفلسفة في القدم تتضمن العلوم جميعا باعتبار أنها كانت تبحث في أصول الموجودات والمبادئ العليا التي وراءها.

٨- مع انفصال العلوم عن الفلسفة أصبحت الفلسفة خاصة بدراسة موضوعات الوجود والمعرفة والقيم.

٩- تنوعت الغايات التي تقف وراء الفلسفة قديما وحديثا. ما بين الكشف

عن الحقيقة لذاتها عند الفلاسفة القدماء، أو القول بأنها تهدف إلى تحقيق الفضيلة عند الرواقيين، أو تحصيل السعادة عند الأبيقوريين أو خدمة العقائد الدينية عند فلاسفة العصور الوسطى، أو الاهتمام بمشكلات الإنسان وتهذيب أخلاقه وإرشاده لما ينفعه في الاتجاهات الحديثة في الفلسفة الغربية.

١٠- للموقف الفلسفي سمات وخصائص تميزه عن بقية مواقف الحياة العادية.

١١- تنقسم الحكمة أو الفلسفة إلى عملية ونظرية، ولكل قسم منها سمات وصفات مميزة له عما سواه.

* * *

التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- تحدث عن الأصل اليوناني لكلمة فلسفة وكيف دخلت هذه الكلمة إلى اللغة العربية.

٢- اختر من بين التعريفات التي اطلعت عليها للفلسفة ما تراه معبرا عن حقيقة الفلسفة وصلتها بالإنسان والحياة.

٣- قارن بين غايات الفلسفة وأهدافها قديما وحديثا.

٤- تحدث عن الفلسفة وأهدافها قديما وحديثا.

٥- اذكر مباحث الفلسفة الرئيسية التي ظلت مقترنة بها بعد انفصال العلوم.

٦- اذكر أهم السمات والخصائص التي تميز الموقف الفلسفي.

٧- بين كيف تنقسم الفلسفة إلى عملية ونظرية مبينا خصائص كل منهما.



الوحدة الثانية

الفكر الإسلامي في مصادره الأصلية

الأهداف:

١- أن يتعرف الدارس على المصادر الأصلية للتفكير الفلسفي في الإسلام.

٢- أن يدرك الدارس مواطن الدعوة إلى التفكير وإعمال العقل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

٣- أن يقف الدارس على نماذج من القضايا الفلسفية التي عالجتها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.

٤- أن يتمكن الدارس من استخراج قضايا ذات طابع فلسفي من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

٥- أن يزداد الدارس يقينا بتميز الحضارة الإسلامية من خلال قناعته بأصالة التفكير الفلسفي في الإسلام.

* * *

الفكر الإسلامي في مصادره الأصلية

لعل دارسي الفلسفة الإسلامية والمهتمين بها هم أولى الناس بالتأمل في القضايا الفكرية المتصلة بالإسلام، وفي المقدمة منها علاقة الإسلام بالفكر، وذلك لأسباب عديدة؛ منها: أن الانشغال بالفكر وقضاياه أمر يتصل بالموضوعات الإسلامية التي تستحوذ على اهتماماتهم وجهودهم العلمية، ولئن كان هؤلاء يشغلون أنفسهم بالغوص في أعماق التاريخ؛ للتعرف على الفلسفة والفكر في عصور سابقة على الإسلام، بغية الكشف عن المصادر والمنابع التي استقت منها هذه الفلسفة مناهجها، وكثيرًا من موضوعاتها، ولئن كانوا يشغلون أنفسهم بمصاحبة هذه الفلسفة في رحلتها التاريخية لمعرفة تأثيراتها وامتداداتها في بيئات مختلفة، داخل العالم الإسلامي وخارجه، لئن كان الأمر كذلك، فإن تحديد علاقة الإسلام بالفكر لا يقل أهمية عن ذلك، بل إنه يمكن القول بأن هذه المسألة تكتسب أهمية خاصة؛ لأن هذه الفلسفة قد نشأت في ظل الإسلام وحضارته، ومن ثم كان طبيعيًا أن تتأثر بالظروف الثقافية التي صنعها الإسلام أو أسهم في صنعها.

ولعل ما يزيد أهمية أن علاقة الإسلام بالفكر كانت من وراء المواقف التي اتخذها بعض المسلمين من الفلسفة، وقد أدرك الفلاسفة ذلك، واستخدموا السلاح نفسه للدفاع عنها، وأسسوا دعوتهم إلى دراسة الفلسفة على موقف الإسلام من النظر العقلي ودعوته إلى التأمل والاعتبار، وجعلوا ذلك مقدمة لدراسة الفلسفة، على نحو ما نجد مثلاً لدى الكندي في رسائله ثم لدى ابن رشد في فصل المقال.

على أن من دواعي الاهتمام بهذه المسألة – كذلك – أنها مسألة تفاوتت وجهات النظر حولها، وصدرت بشأنها، وبخاصة لدى بعض المستشرقين، أحكام تحتاج إلى المراجعة والمناقشة، خاصة وأنها تكاد تمثل عندهم تيارًا عامًّا، أو موقفًا ثابتًا بإزاء هذه المسألة، وهو موقف يتحدد لدى أصحابه في

يسر، وتضفي عليه ملامح الحقيقة، وتترتب عليه نتائجه بطريقة تلقائية، تقوم على الثقة في المقدمات التي استندوا إليها، ويوحي هذا كله بأن هذا الرأي هو الصواب أو هو الوحيد، وأن ما سواه من الآراء ليس واردًا، أو أنه يفتقد إلى هذا الأساس العلمي.

ولعل تقديم بعض الأمثلة يجعل الأمر أكثر وضوحًا:

يقول الأستاذ «تيري» الأستاذ بالمعهد الكاثوليكي في باريس: «حرم النبي صراحة أي استخدام للعقل في المشكلة الدينية؛ لأن وجود الله لا يمكن البرهنة عليه، والاجتهاد أو انطلاق العقل ليس من التوجيهات الأساسية للقرآن».

ويذكر «جب» أن القرآن يعتمد التخيل الديني بالدرجة الأولى، وأنه لا يعتمد العقل إلا بالدرجة الثانية، وأنه رفض كل بناء عقلي في بناء العقيدة.

ويقول المفكر الفرنسي «إرنست رينان»: إن الإسلام يوصف بالبساطة التي هي قرينة السذاجة والضحالة، وهي بساطة شديدة كانت – في رأيه- عقبة، في كل مكان، أمام التطور الضخم للعلم، وأمام الشعر العظيم، والأخلاق المرهفة. وكان الإسلام – بسبب هذه البساطة– ملائمًا للشعوب التي ليس لديها الروح التركيبية القادرة على إبداع المذاهب الفكرية، والمناهج الفلسفية، ومن ثم لم يكن ملائمًا للشعوب ذات الحضارة المعقدة المركبة، ولهذا فإن الفرس لم يتقبلوا الإسلام إلا بعد أن ألحقوا به تغييرات أكثر عمقًا، حتى يوافق أو يتجانس مع اتجاهاتهم الصوفية الأسطورية.

وترتب على هذه النظرة إلى الإسلام عدد من النتائج من أهمها ما يأتي:

أ- أن الإسلام مضاد للعلم، مناهض للفكر، وأنه لا يشجع الجهود العلمية؛ بل إنه معوق لها، وقد كان «رينان» من أشهر القائلين بهذا الرأي، وردد هذا – مرارًا– في بعض محاضراته. ويشاركه في رأيه مؤرخ الفلسفة الألماني «تنمان» الذي يرى أن الإسلام يعوق النظر العقلي الحر، ولذلك وقف عقبة في

سبيل الفكر، وأغلق الطريق أمام تقدم العرب في الفلسفة.

ب- أن الإسلام مضاد للتقدم والمدنية، وأن أتباعه لا يستطيعون بناء الحضارة أو الإسهام في النهضة؛ بسبب تعاليم هذا الإسلام التي تتسم بالجمود، بسبب ثباتها، وكونها غير قابلة للتعديل والتبديل.

وممن يرى هذا الرأي «جوستاف لوبون»، ويذكر «هانوتو» أن ذلك رأى كثير من الكتاب الألمانيين والفرنسيين والإنجليز وغيرهم، ولا يتعلق هذا الرأي بالماضي وحده؛ بل إنه يشمل المستقبل أيضًا، فالعيب - عندهم- يتمثل في بناء الإسلام ذاته، وقد صرح بذلك اللورد «كرومر»، المندوب السامي في مصر، الذي ذكر أن الإسلام غير صالح للنهضة بالعالم الإسلامي؛ لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي، ومن أسباب ذلك في رأيه ما سماه بجمود الشرع وقطعية العقيدة، وأنه لا بديل عن تحديث العالم الإسلامي بدون الإسلام.

ج- أنه ما دام الإسلام متصفًا بالبساطة، وما دام يقف حجر عثرة في وجه تقدم الفكر والعلم، فإن المسلمين قد بحثوا عن بديل لهذا الإسلام، يعبرون فيه عن نشاطهم العقلي عمومًا، وفي مجال العقيدة على وجه الخصوص؛ حيث لم يكن القرآن - عند أصحاب هذا الرأي- كافيًا لبناء منهج عقلي متكامل، خالٍ من التناقض والبدائية (كذا)، وتمثل هذا البديل في علم الكلام وفي الفلسفة. وممن قال بهذا الرأي «هورتن» الذي يجعل علم الكلام نوعًا من الفلسفة؛ لأنه - في رأيه- «يرمي إلى رفع مستوى العقائد الإسلامية، المحتوية على تصور للوجود بالغ من السذاجة حد الطفولة، حتى تلتئم مع مطالب العلم في ذلك الزمان». ومن هؤلاء: «جولد تسيهر» الذي قال: «إن من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبًا عقيديًّا موحدًا متجانسًا، وخاليًا من التناقضات... إذن كان لزامًا على علم الكلام المنسق أن يتولى منذ أول الأمر حل الصعوبات النظرية الناشئة عن مثل هذه التناقضات».

ويذكر «روم لاندو» أن المسلمين في أوائل عصر الإسلام لم يستشعروا كبير حاجة إلى تفسير المعتقدات القرآنية تفسيرًا عقلانيًا، ولكنهم - بعد أن خمدت حماستهم الدينية الأولى، وأصبحوا أكثر بعدًا عن سذاجة الفطرة التي كانوا عليها- أصبحوا بحاجة إلى تفسير عقلي للحقائق التي سلم بها المؤمنون الأولون (الصحابة) تسليمًا، ولم يكن أمامهم من سبيل إلى ذلك إلا استخدام المنهج العقلي الذي تميز به اليونان.

وتتردد هذه الفكرة لدى بعض المستعربين من أمثال «فيليب حِتّى».

د- وكان من آثار ذلك أن الحركة الفكرية والعقلية لدى المسلمين لم تنشأ في المجتمع الإسلامي نشأة طبيعية؛ تلبية لدوافع وحاجات أحسها المفكرون والعلماء في هذا المجتمع، بل إنها - بحسب هذه الآراء- قد تأخرت حتى تم الاتصال بتراث الأمم الأخرى، وخصوصًا الفكر اليوناني، الذي اتصل به المسلمون بوسائل متعددة، كان من أكثرها تأثيرًا حركة الترجمة التي تمت في القرون الأولى للإسلام، ثم ازدهرت في عهد الدولة العباسية.

ويفسر هؤلاء تأخر ظهور الحركة العلمية والعقلية لدى المسلمين إلى ما بعد حركة الترجمة بأن المسلمين في أول عهد الإسلام شغلوا بالجهاد، الذى لم يترك لهم مجالاً للعلم أو التأمل، وقد كانت علاقتهم بالقرآن علاقة تقبل وتسليم، ولم يتناولوا هذا القرآن بالمناقشة إلا تحت تأثير الفلسفة، وظهر ذلك أولاً في علم الكلام، الذي يعد أول الجهود الفكرية في الإسلام، وأسمى وجوه التعبير عنه، وكان للفلسفة دورها بعد ذلك.

ثم نشأت العلوم الأخرى لدى المسلمين متأثرة بنظائرها من العلوم لدى الأمم الأخرى، وممن يعبر عن هذا الرأي أوضح تعبير: «جولد تسيهر» الذي يذكر أن الإسلام قد نمت أفكاره بتأثير الأفكار والآراء الهيلينستية، كما تأثر في عصر الخلفاء العباسيين، بالأفكار والنظريات السياسية الفارسية، أما التصوف فقد نشأ تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

وتظهر مثل هذه الأفكار القائمة على التفسير استنادًا إلى فكرة التأثير والتأثر لدى «أوليري» أيضًا.

وتدفعنا مثل هذه الآراء والأحكام التي يسوقها أصحابها مساق الحقائق المؤكدة إلى إثارة بعض التساؤلات حول علاقة الإسلام بالفكر، وعلاقته بنشأة العلوم الشرعية لدى المسلمين، وتساؤلات أخرى حول علاقة الإسلام بالتقدم والحضارة، وموقفه من تراث الأمم الأخرى، وهي تساؤلات تقتضي تحديد مفاهيم هذه المصطلحات، ثم بيان موقف الإسلام منها، على نحو يتفق مع نصوصه وتاريخه، ويدلنا التأمل في هذه التساؤلات على مقدار ما تستحقه من أهمية؛ لأنها لا تتعلق بالماضي وحده، ولكنها تتعلق بحاضر الإسلام ومستقبله أيضًا، ثم إنها تتناول علاقة النصوص الشرعية بالواقع الاجتماعي، ومنهجها في التعامل معه، تعديلاً لظواهره، أو مراعاة لضروراته وأحواله، أو نحو ذلك من المواقف التي يمكن استخلاصها من النصوص الشرعية، وهي مسائل على قدر كبير من الأهمية، ولكنها تحتاج إلى دراسة أو دراسات أخرى، على أن من الممكن القول بأن ما سنتاوله بالدراسة - هنا- عن علاقة الإسلام بالفكر ليس مقطوع الصلة بهذه المسائل ذات الطابع الحضاري أو الاجتماعي، لما بين الفكر والواقع من صلات غير منكورة، ولأن الحديث - في الحالتين- قد عم الإسلام في جوانبه المتكاملة، التي يؤثر بعضها في بعض، ويتأثر بعضها ببعض، دون قطيعة أو انفصال.

أولاً:

- ربما أمكن لنا أن نتحدث عن علاقة الإسلام بالفكر، بالإشارة إلى الملاحظات والأفكار الآتية:

١- معجزة الإسلام معجزة عقلية علمية:

يتميز الإسلام بأنه لم يدعُ الناس إلى الإيمان به عن طريق الأدلة الحسية، بل إن معجزته الكبرى التي قدمها دليلاً على كونه موحى به من الله تعالى إنما

تتمثل في القرآن الكريم، وقد رفض القرآن الاستجابة لما اقترحه المشـــركون على الرسول – صلى الله عليه وسلم – من الإتيان ببعض الآيات الحسية الدالة على صدق نبوته، وبين لهم أن القرآن الكريم فيه الكفاية والغنى عما سواه من الآيات والمعجزات.

﴿ وَقَالُوا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥٠– ٥١].

ويدلنا هذا على أن معجزة الإسلام الأولى، المتمثلة في القرآن الكريم، إنما هي معجزة عقلية علمية، ومن المتوقع – بحسب طبيعة هـذه المعجـزة– أن يكون للفكر والنظر فيها أعظم مكانة وأرفع منزلة، ويدل على ذلـك شـواهد عديدة نذكر من بينها ما يلي:

أ– تضمن القرآن الكريم – الذي هو مصـدر الإسـلام الأول، وأصـل أصوله– كثيرًا من الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير، وتحث على الاعتبار والتأمل، وتوجه الإنسان إلى استخدام الحواس والعقل فـي تحصـيل العلـم، وكشف المجهول، ومعرفة أسرار الكون، واستنباط قوانينه.

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى:

﴿ فَلْيَنظُرْ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ... ﴾ [الطارق: ٥، وما بعدها].

﴿ فَلْيَنْظُرْ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ... ﴾ [عبس: ٢٤، وما بعدها].

﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ... ﴾ [الذاريات: ٢١].

﴿ أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ... ﴾ [الغاشية: ١٧– ٢٠].

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ...﴾ [العنكبوت: ٢٠٠].

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ... ﴾ [الأعراف: ١٨].

ويكثر في القرآن أمثال هذه الآيات، كما يكثر فيه ما يوجه القرآن النظر إليه من آيات الله في الآفاق والأنفس، وهي الآيات التي جعلها الله لقوم يفقهون أو يتفكرون أو يتدبرون أو يعلمون، وهي كلها أوجه من النشاط العقلي الذي يندفع إليه العقل بمقتضى الإيمان ليعرف حقائق الوجود، ويكشف غوامضه، ويدرك من أسراره ما يهديه إلى الله، وما يحقق له النفع في دنياه.

ب- يوجه القرآن الكريم أتباعه إلى ضرورة الاعتماد على الحجة والبرهان والعلم الصحيح، والبينة الواضحة، ويدل على ذلك آيات كثيرة، منها قوله تعالى:

﴿ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤].

﴿ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ... ﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩].

﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾ [الأنفال:٤٢].

﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

﴿ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الصافات:١٥٦، ١٥٧].

وكان مما يتفق مع هذه الدعوة أن يذم القرآن أتباع الظن، وأن ينهي عن التقليد، وأن يجعل المهملين لعقولهم نازلين عن رتبة الإنسانية الرشيدة التي تستخدم العقل فيما خلق له من العلم والفهم والإدراك، مع الاستعانة في ذلك بالحواس التي هي وسائله إلى تحصيل المعرفة واستخلاص دلالاتها.

ج- وكان مما يتسق مع هذا الموقف، ويزيده تقريرًا في نفوس المؤمنين أن القرآن قد طبق هذه الدعوة إلى استخدام الحجة والبرهان على نفسه، فلم

يطلب من أتباعه أن يؤمنوا بما جاء به، دون أن يوضح لهم البراهين الدالة على أن ما جاءهم به هو الحق الموافق للبرهان. وقد كان هذا هو مسلك القرآن في الدعوة إلى الإيمان بأصول العقائد، كالإيمان بوحدانية الله تعالى وكماله، والإيمان باليوم الآخر، والنبوة والكتب الإلهية التي أنزلها الله على رسله وأنبيائه. فالقرآن يذكر كل واحد من هذه الأصول، ومعه من البراهين ما يقرره في النفوس، بحيث تطمئن النفوس إليه اطمئنانًا قائمًا على العلم والبينة ويدل على ذلك كله آيات كثيرة من القرآن.

وقد استخدم القرآن المنهج نفسه في مجادلة خصومه ومخالفيه، من اليهود والنصارى والمشركين، وقد رد على اليهود دعواهم أنهم شعب الله المختار، وأنهم أولياء لله من دون الناس، كما رد دعوى اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه، ثم رد دعوى النصارى تأليه عيسى عليه السلام وأمه، وقد تضمن القرآن الكريم ردودًا كثيرة على المشركين فيما خالفوا فيه عقيدة التوحيد، وفيما وصفوا به الملائكة – عليهم السلام– من أوصاف ليس لديهم برهان على صحتها.

ولم يكن غريبًا أن ينهج القرآن هذا المنهج، وهو الذي يخاطب العقل ويعرف له قدره، وما يقوم به من عمل، يؤدي إلى تكريم الإنسان على كثير مما سواه من الكائنات، ثم إن الإسلام يذكر – صراحة– أن العقائد لا إكراه فيها، وأن أحدًا لا يستطيع أن يُلزم الإنسان بما لا يعتقد صوابه، وقد يضطر الإنسان إلى الصمت إزاءه، ولكن العقيدة لا تؤثر في القلب ولا تحدث أثرها في حياة صاحبها إلا إذا اقتنع صاحبها بها، ومن ثم يقول القرآن:

﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ويوضح القرآن للرسول – صلى الله عليه وسلم – هذه المسألة، مبينًا له أن الله – عز وجل – يستطيع بقدرته وقيوميته أن يقهر الخلق على الإيمان به،

والدخول في طاعته، لو أراد ذلك؛ ولكنه يتركهم لعقولهم واختيارهم حتى يكون الإيمان ثمرة من ثمرات التفكير والإرادة، وهذا هو الذي يتفق مع طبيعة الإيمان، وتكريم الله للإنسان بوصفه كائنا مكرمًا ومسئولاً.

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩].

﴿ إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾ [الشعراء: ٤].

ويوضح أبو الحسن العامري (ت٣٨١هـ) - وهو أحد رجال مدرسة الكندي هذا الجانب- فيقول: إن التقوية لأسباب الدين والدعوة إليه قد تكون باليد وقد تكون باللسان، إلا أن الحاجة إلى تأييده بقوة اللسان أقوى من تأييده، بقوة اليد والسلاح، ولذلك ينبغي أن يكون البدء بها: تعريفًا بالدعوة، وبيانًا لمحاسنها وخصائصها، ولا يصح اللجوء إلى قوة السلاح إلا بعد المبالغة في البيان والإعلام، وبعد اليأس من تأثير الهداية والإرشاد.

ثم يبين أن الحاجة إلى المهارة في الاستناد إلى الحجة والبرهان ليست مقصورة على دعوة الغرباء عن الدعوة إلى الدخول فيها؛ بل إن المؤمن بالدعوة محتاج - كذلك- إلى المهارة، حتى يرد على ما يوجه إليه من شكوك وشبهات، ولن يتمكن من ذلك إلا بطول النظر وإدمان الفكر، وتوقع ما يمكن أن يلجأ إليه الخصوم من حيل ومآخذ، وبسبب ذلك كله لجأ القرآن إلى العناية بالحجة، وسلك سبيل البرهان، وتوافر من ذلك للقرآن ما لم يتوافر لسواه من الأديان، وكان من فضائل الإسلام التي يتفوق فيها على غيره: فضيلته المتعلقة بالعلوم والمعارف كما يذكر العامري.

ولا ينفرد الفلاسفة بملاحظة هذا الجانب من فضائل الإسلام؛ بل يشاركهم فيه غيرهم من علماء المسلمين ومن بينهم فقهاء، قد يستغرب اهتمامهم بهذه القضايا لانشغالهم بتقرير الأحكام الشرعية، وكان من بين هؤلاء الفقهاء من

يعتمد المنهج السلفي في تقرير أصول العقيدة والأحكام الفقهية. ومنهم ابن قيم الجوزية الذي عرض لهذه الفكرة، في سياق حديثه عن هدي الرسول – صلى الله عليه وسلم– في أداء الخطبة؛ حيث ذكر أن من الجهلاء من يظن أن الإسلام قد انتشر بالسيف لا بالحجة؛ لأنهم ظنوا أن الرسول كان يتوكأ عند الخطبة على السيف، ولكن ذلك ليس ثابتًا عنه ثبوتًا صحيحًا، ويعرض ابن القيم رأي هؤلاء ثم يرده قائلاً: «وكثير من الجهلة يظن أنه كان يمسك السيف على المنبر، إشارة إلى أن الدين إنما قام بالسيف، وهذا جهل قبيح من وجهين:

أحدهما: أن المحفوظ أنه – صلى الله عليه وسلم– توكأ على العصا أو القوس.

الثاني: أن الدين إنما قام بالوحي... ومدينة النبي – صلى الله عليه وسلم– التي كان يخطب فيها إنما فتحت بالقرآن ولم تفتح بالسيف».

ثم يضيف ابن القيم أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– لم ينقطع عن مجادلة الكفار على اختلاف مللهم ونحلهم إلى أن توفي، وكذلك أصحابه من بعده «وقد أمره الله تعالى بجدالهم بالتي هي أحسن، في السورة المكية والمدنية... وبهذا قام الدين، وإنما جعل السيف ناصرًا للحجة»؛ ولذلك كانت المجادلة والمناظرة من الأمور الواجبة؛ لأنها سبيل إلى إظهار قوة الإسلام وحجته، ولذلك لا يهرب من المجادلة إلا عاجز عن إقامة الحجة، فليترك ذلك لأهله كما يقول ابن القيم.

وإذا كان هذا هو الموقف الثابت الذي ارتضاه القرآن في اختياره سبيل الحجة والبرهان، وإذا كان القرآن قد طبق على نفسه المنهج الذي يتسق مع هذا الموقف في عرضه للعقائد وإقامة البراهين الدالة على صدقها؛ ليكون الإيمان مؤسسًا على الفهم، قائمًا على الاقتناع إذا كان الأمر كذلك؛ فإن القرآن يكون قد رسم بذلك للمسلم المنهج الذي ينبغي عليه أتباعه، فيما يعالجه من المسائل والقضايا، وفيما يختاره من المذاهب والأفكار؛ لأن الله تعالى كما

يقول ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) قد بين «أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة... وأن من لم يأتِ على قوله بحجة فهو مبطل، بنص حكم الله عز وجل.... وأنه لا يفلح إذا قال قولة لا يقيم على صحتها حجة».

وقد بين في موضع آخر أن الحجة الصحيحة أقوى في مواجهة الأعداء من السلاح الشاكي، والأعداد الكثيرة؛ لأن الأعداد قد تهزم، أما الحجة فلا تهزم أبدًا. والحجة - إذن- هي السبيل المشروع للإثبات والنفي، وللقبول والرفض، فليس الرأي ملزمًا لأحد إذا خلا من الحجة، وليس للرفض لرأي أية حجية إذا تجرد عن البرهان، وفي ذلك يقول الخطيب البغدادي المحدث المؤرخ «وليس يجوز لمن ذهب مذهبًا أن يرد ما خالفه ويقضي ببطلانه إلا بحجة قاطعة، وبينة ثابتة».

ومن شأن هذا المنهج الذي وضع القرآن أساسه أن تتقرر الأفكار في حرية، وأن تتم موازنتها، بعضها ببعض، على قدم المساواة، وأن يتم الاختيار بينها على أساس من البرهان، خاصة وأن الإسلام قد جعل الاجتهاد في طلب الحق عبادة، وأن ثواب الله عليها مضمون، وأنه لا يحرم منه أو من قدر منه على الأقل من عجز بعد الاجتهاد عن الوصول إلى الحق أو الصواب، بمقتضى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد**».

ويترتب على هذا كله قدر غير مسبوق من الحرية الفكرية، وانطلاق قوى الملكات والطاقات العقلية، التي يدفعها الدين نفسه إلى العمل والنشاط، دون تحجر ولا جمود، وعلى قدر الفهم للإسلام وآدابه وتقاليده، يأتي العمل الفكري، وتتم الحركة العقلية، التي تزدهر، وينمو عطاؤها بتوجيه الإسلام، ويجتمع للمسلم بذلك نور الإيمان ونور العقل، فيكون له بذلك نوران ﴿ **نُورٌ عَلَى نُورٍ** ﴾ [النور: ٣٥].

٢- وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على كمال الدين وتمام

الشريعة، وتضمن القرآن للأحكام الشرعية، دون تفريط أو نقصان، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً** ﴾ [المائدة: ٣].

﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ** ﴾ [الأنعام: ٣٨].

﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** ﴾ [النحل: ٨٩].

وقد يستند إلى هذه الآيات من يصفون الإسلام بأنه يقيد حرية الفكر والعقل؛ لأنه - بحسب رأيهم- قد حدد الأحكام على نحو شامل قاطع، لا يفسح للعقل أي قدر من الحرية في الاستنباط والاجتهاد، والبحث عما يلائم الوقائع المستجدة من الأحكام.

لكن فهم هذه الآيات على هذا النحو لم يكن هو الفهم الذي فهمه أهل الفقه الدقيق منها، فلم يفهم هؤلاء من هذه الآيات أن الله تعالى حجر على عقولهم أن تفكر وتجتهد، اكتفاء بما تحقق للقرآن من كمال؛ بل فهموا أن القرآن والسنة - التي هي شارحة ومبينة وموضحة لما في القرآن- قد اشتملا على أصول الدين والأخلاق، وأصول الأحكام التي جاءت بها الشريعة، وأن عليهم أن يطلبوا الأحكام الشرعية منهما، فإذا جاءت الأحكام الشرعية مفصلة فالواجب - عندئذ- اتباع هذه الأحكام؛ لأنه لا اجتهاد مع النص كما يقول العلماء.

فإذا جاءت الأحكام على وجه الإجمال، أو لم يأت في بعض المسائل - بذاتها- نص فإن المسلمين مطالبون بالاجتهاد لمعرفة حكم الله تعالى في هذه المسائل، مستندين إلى ما تقرر في الشريعة من الأصول العامة، والقواعد الكلية التي يجب الاستهداء بها لضبط عملية الاجتهاد، ثم يبقى بعد ذلك أمور الدنيا لم يرد فيها تشريع بعينه، وهي التي تدخل فيما يسميه بعض الأصوليين

منطقة «المباح» أو منطقة «العفو»، فإن للعقل أن يتصرف فيها بالفهم والتقدير والاختيار، مراعيًا ما دعت إليه الشريعة من جلب للمصالح، ودرء للمفاسد، ورفع للحرج والمشقة، وتحقيق لليسر والرحمة، ورعاية للعرف، وتقدير لظروف الزمان والمكان، وفهم للضرورات، وتقديرها بقدرها، إلى غير ذلك من المبادئ التي يمكن للعقل أن يهتدي إليها في هذه المساحة الكبيرة التي تركها الشرع له؛ رحمة به، ومراعاة لظروفه وأحواله.

ولو أراد الله عز وجل أن يقيد الإنسان فيها بحكم معين لفعل، كما فعل فيما جاء من الأحكام الشرعية المفصلة، ولكنه ترك ذلك رحمة وعفوًا، كما يدل على ذلك حديث أبي الدرداء، الذي يرفعه إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم-: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، فإن الله لم يكن لينسى شيئًا» ثم تلا هذه الآية: ﴿ **وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً** ﴾ [مريم: ٦٤].

ويتفق هذا مع ما ورد في الحديث الصحيح من قوله– صلى الله عليه وسلم-: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء؛ رحمة بكم، غير نسيان فلا تسألوا عنها». وليس على العقل من قيد في هذا الباب الواسع إلا البعد عن معصية الله ورسوله، وإيقاع الناس في الضرر، الذي تسعى الشريعة لإزالته بكل سبيل حتى بقبول الضرر الأقل، فداء للضرر الأكبر.

ومعنى ذلك أن كمال الشريعة لا يحول دون اجتهاد العقل، في مجال الأحكام الشرعية ذاتها، فالفقيه المجتهد يجتهد في فهمها؛ تمهيدًا لتطبيقها على الوقائع والنوازل، أو يجتهد في استنباط الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية التي وردت في الشريعة، ثم يجتهد اجتهادًا أكثر طلاقة واتساعًا في منطقة العفو التي تحدثنا عنها، ثم هو مطالب – مع ذلك– بالنظر في الكون ومخلوقاته لاكتساب مزيد من العلم بها، والمعرفة بظواهرها، واستخلاص القوانين التي أودعها الله تعالى فيها ، وقد يجد في القرآن الكريم من الإشارات الهادية

ما يدفعه إلى الحرص على طلبها، والتعمق في معرفتها، وليس عليه في هذا البحث والنظر، والكشف، والاختراع قيد من الشرع أو تكبيل لجهوده، ما دام يلتزم – في بحثه وجهده– بطلب الحقائق، والبعد عن الهوى، والبراءة من التقليد الذي لا يقوم على بينة، وهي شروط نجد نظيرًا لها فيما يضعه علماء مناهج البحث؛ تحقيقًا للموضوعية، وتوفيرًا لأسباب النجاح والتقدم، دون عوائق أو عقبات.

ولعل هذه المعاني تتأكد بما نذكره من أفهام بعض السابقين من المفسرين والفقهاء الأصوليين، وغيرهم.

ومن هؤلاء: القرطبي الذي يفسر آية الأنعام ﴿ **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ﴾ بقوله: ﴿ **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ﴾ أي: في اللوح المحفوظ، فإنه أثبت فيه ما يقع من الحوادث، وقيل: أي في القرآن، أي: ما تركنا شيئًا من أمر الدين إلا وقد دللنا عليه في القرآن: إما دلالة مبينة مشروحة، وإما مجملة يتلقى بيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام، أو من الإجماع أو من القياس، الذي ثبت بنص الكتاب... فصدق خبر الله بأنه ما فرط في الكتاب من شيء إلا ذكره: إما تفصيلاً وإما تأصيلاً».

ويُفْهم من قول القرطبي أن الكتاب في الآية يفسر بمعنين: اللوح المحفوظ الدال على علم الله تعالى، الذي لا يغيب عنه شيء مطلقًا، لا صغيرًا ولا كبيرًا، والإحصاء هنا شامل كامل تام كما يدل على ذلك لفظ الآية، ولعل هذا المعنى هو الأرجح بدلالة السياق الذي يتحدث فيه صدر الآية عن أن الدواب والطيور خاضعة لسنن وقوانين، فهي أمم كغيرها من الأمم.

أما المعنى الثاني من معاني الكتاب فهو القرآن الكريم، ومعنى الآية على هذا الفهم يتجه إلى شمول القرآن لأصول الدين وأصول الأحكام، وهي تأذن باجتهاد العقل، الذي دل الشرع عليه، ومعنى ذلك أن الاجتهاد لا يطعن في شمول القرآن لأحكام الشريعة؛ لأن الاجتهاد مستند إليه، ومعتمد عليه، ومقيد

به، والقرآن مشتمل - إذن- على الأحكام، بحسب تعبيره «تفصيلاً أو تأصيلاً».

ويضيف الشاطبي جانبًا آخر يكتمل به هذا الفهم الذي وجدناه لدى القرطبي؛ حيث يذكر الشاطبي أن الشريعة جارية على مذاهب العرب، وهم أمة أمية، وقد رتب على هذا الفهم عددًا من النتائج، واستخلص عددًا من القواعد، ومن بينها «أن كثيرًا من الناس قد تجاوزوا - في الدعوى على القرآن- الحد، فأضافوا إليه كل علم، يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلوم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها».

ويرفض الشاطبي هذا الاتجاه الذي يرجع العلوم كلها إلى القرآن، حتى ما كان منها من العلوم الدنيوية كالطبيعة والرياضيات ونحوها، ومن الأسباب التي دفعته إلى هذا الرفض ما هو معلوم من أمية العرب الذي نزل عليهم القرآن، ثم ما هو معلوم من أحوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وقد كانوا أعرف بالقرآن، وما أودع الله تعالى فيه من العلوم «ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعي، سوى ما تقدم، وما ثبت فيه من أحكام التكليف وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبلغنا... إلا أن ذلك لم يكن فدل على أنه غير موجود عندهم».

ثم يتطرق الشاطبي إلى مناقشة هؤلاء القائلين بأن القرآن متضمن للعلوم الكونية والرياضية والمنطقية، بما تشتمل عليه من قواعد وتفصيلات، مستدلين لرأيهم ببعض الآيات التي أشرنا إليها من قبل. ولا يوافقهم الشاطبي على هذا الفهم الذي فهموه من هذه الآيات؛ لأن فيه من التوسع ما لا تدل الآيات عليه «فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبير (كذا ولعلها التعبد) والمراد بالكتاب.... اللوح المحفوظ. ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية».

ولا ينفرد المفسرون بهذا الفهم، بل يشاركهم فيه فقهاء كابن تيمية وبعض المنتمين إلى فكره ومدرسته، وأصوليون من الأشاعرة والمعتزلة على نحو يوضح أنهم - جميعًا- كانوا يمثلون اتجاهًا كان أصحابه حريصين على عدم إقحام القرآن في تفصيلات العلوم ومسائلها المتغيرة، اكتفاء بما في القرآن من الهداية العامة، وما تضمنه من أصول العقائد والأخلاق والأحكام.

وإذا كان هؤلاء المفسرون والفقهاء والأصوليون يتحدثون عن علاقة القرآن بالعلوم العقلية والطبيعية ونحوها فإن أبا الوفاء بن عقيل - أحد كبار فقهاء الحنابلة في القرن السادس الهجري- قد نظر إلى المسألة من زاوية خاصة تتعلق بعلم السياسة، ودور العقل المسلم في صياغة أحكامها، واستنباط تفصيلاتها، وقد أفصح عن رأيه في محاورة جرت بينه وبين فقيه آخر، قال: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، وعلق ابن عقيل على هذا التحديد للسياسة بقوله: «فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع؛ أي: لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت (لا سياسة إلا ما نطق به الشرع) فغلط وتغليط للصحابة».

وذلك لأن الصحابة قد فعلوا بعض الأشياء على سبيل السياسة الشرعية دون أن يكون فيها بذاتها نص شرعي، ومن هذه الاجتهادات نفي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لنصر بن حجاج، مخافة افتتان المسلمين به، وتحريق المصاحف المخالفة لمصحف عثمان؛ للقضاء على عوامل الفتنة والفرقة بين المسلمين، وتحريق علي الزنادقة الذين قالوا بألوهيته، وهي مسائل ليس فيها نصوص شرعية خاصة بها، ويمكن أن يضاف إليها أشباه كثيرة أخرى، اجتهد فيها الصحابة على ضوء فهمهم لمقاصد الشريعة وأصولها الكلية.

ويعلق ابن القيم على هذه المحاورة بما يدل على موافقته على ما انتهى إليه ابن عقيل، بعد أن وجه النظر إلى ما وقعت فيه طائفتان من تفريط

المفرطين الذي عطلوا حدود الشريعة وضيعوا حقوقها، ومن جرأة أهل الفجور الذين جعلوا الشريعة قاصرة عن القيام بمصالح العباد «وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثَم شرع الله، ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق، ومعرفة العدل، وقيام الناس بالقسط فأي طريق استخرج بها الحق، ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها».

وبهذا الفهم الصحيح ينفتح أمام العقل - بمقتضى الشرع نفسه- أبواب كثيرة للفهم والاستنباط، وللبحث عن علل الأحكام، والاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي، المتضمن في الأحكام الكلية المنصوص عليها، ومعنى ذلك أن للعقل دورًا في الفهم والاستنباط فيما يتعلق ببعض أمور الدين نفسه، وبخاصة في أبواب المعاملات التي تفترق عن العبادات، في أن العبادات كما يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «مبنية على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة، تدخل تحت حكم الرخصة. فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها، باختلاف الأحوال والعصور، فالحمل فيها على حكم لا يتغير، حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة».

وبهذا الفهم ينفتح - كذلك- أمام العقل باب واسع من أبواب علوم الدنيا، التي يجدر بالعقل، بمقتضى الإسلام وتوجيهه، أن ينهض لمعرفتها وكشف أسرارها. والمسلم يفعل ذلك دون أن يحس حرجًا يصرفه عن القيام بهذا الأمر، ودون أن يقع في مخالفة لأوامر دينه؛ بل إنه يمكن القول - على العكس من ذلك- بأنه إن لم يقم بواجب العلم والاجتهاد يقع في المخالفة لأوامر

الدين؛ لأن أسرار الله في الوجود وآياته في الكون لا يدركها ولا يعرف حكمتها إلا العالمون.

﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٣].

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴾ [الروم: ٢٢].

وللعقل في هذه المجالات الواسعة، التي تتعلق بالكون والإنسان والحيوان والنبات وسائر الكائنات والظواهر الطبيعية علوم كثيرة تتجلى فيها ملكاته، وتظهر فيها إبداعاته، وتتكامل فيها خبراته، دون قيود، ولا سدود.

ومن جملة ما يتميز به القرآن – في هذا الصدد– أنه لا يقيد العقل البشري بمقولات قد يتعذر إثباتها، أو قد تدل المشاهدة وثمرات العلوم على أمر مضاد لها؛ بل إنه يكتفي – في أكثر الأحيان– بالدلالة العامة، التي توجه العقل إلى ملاحظة ما في الوجود – على اختلاف أنحائه– من دلائل القدرة والإحكام والإتقان. وقد لاحظ «أبو الريحان البيروني» هذه الملاحظة في أثناء حديثه عن علوم الفلك، والنجوم عند أهل الهند؛ حيث بين أن أمر الهند وعلومها فيما يتعلق بصورة السماء والأرض قد جرى فيما بينهم «على خلاف الحال بين قومنا، وذلك أن القرآن لم ينطق في هذا الباب – وفي كل شيء ضروري– بما يحوج إلى تعسف في تأويل، حتى ينصرف إلى المعلوم بالضرورة، كالكتب المنزلة قبله؛ وإنما هو في الأشياء الضرورية معها حذو القذة بالقذة، وبإحكام من غير تشابه، ولم يشتمل أيضًا على شيء مما اختلف فيه، وأيس من الوصول إليه مما يشبه التواريخ».

وإذا كان لنا أن نتابع المقارنة فإننا نشير إلى ما ذكره أبو الحسن العامري من تميز الإسلام بموقفه من الاجتهاد والاستنباط، ودور العقل فيهما، على ما سواه من النظم والأديان الأخرى: سماوية أو غير سماوية؛ حيث تقف جهود أتباعها عند حد النصوص، لا تتعداها إلى الاستنباط والاجتهاد، فالعادة –

بتفريع المسائل الحادثة- معدومة فيهم «فإن أديانهم محمولة على التقليد المحض، وأبواب النظر محظورة عليهم، وليس لهم أن يتجاوزوا المنصوص في الاستنباط».

ولا شك أن مثل هذا الموقف يؤدي إلى تقييد العقل وتكبيله، وتحويله إلى أداة للحفظ والتكرار، كما أن شغله بالتفصيلات الجزئية الكثيرة التي تستنفذ طاقته سبب آخر من أسباب تعطيل العقل عن الإبداع والترقي في سلم المعرفة والإدراك لنفسه وللكون المحيط به.

ولنا أن نقتبس من تاريخ الحضارة الإنسانية ما يؤكد هذه الملاحظة؛ حيث يشيد «ولز» بما حققه الصينيون في عصور سابقة من تاريخهم، ولكنه يلاحظ أنهم لم يستمروا في مواصلة تقدمهم، وقد قدم تفسيرات لأسباب هذا التوقف، كان من بينها أن الذهن الصيني في القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة لم يتقدم على الرغم مما له من مميزات؛ بسبب وقوعه أسيرًا لصبغ من الفكر، بلغت من الإحكام التفصيلي والصعوبة حدًّا، جعل طاقة البلاد العقلية مستنفدة استنفادًا عظيمًا في تحصيلها، ويعلق «ولز» على هذا الرأي بأنه جدير بالنظر والفحص.

وقبل أن نترك هذه الفكرة حول ضرورة الاجتهاد الذي تدعو إليه النصوص الشرعية نفسها - كما أسلفنا- نشير إلى أن ما وجدناه لدى عديد من الفقهاء والأصوليين والمفسرين من فهم لبعض الآيات الدالة على كمال الشريعة يجد له سندًا شرعيًّا في بعض الوقائع الثابتة عن الرسول- صلى الله عليه وسلم- ومنها حادثة «تأبير النخل» المشهورة التي وقعت على عهد الرسول، حين مر على قوم كانوا يقومون بتلقيح النخل، فأشار عليهم بعدم تلقيحه، ظنًّا منه أن التلقيح لا ضرورة له، فتركوا التلقيح؛ استجابة لأمره؛ لكن لم ينتج النخل، فلما أخبروا الرسول بذلك قال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه؛ فإني إنما ظننت ظنًّا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا

فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل».

وفي رواية أخرى لما ذكروا له ذلك قال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم من رأيي فإنما أنا بشر» أو قال شيئًا نحو هذا، وفي رواية ثالثة قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»، فقول الرسول صلى الله عليه وسلم واضح في أن الناس أعلم بأمور دنياهم. وهذا - كما يقول النووي في شرحه لهذا الحديث- خاص بأمور الدنيا ومعايشها التي لا تشريع فيها «فأما ما قاله باجتهاده صلى الله عليه وسلم، ورآه شرعًا فإنه يجب العمل به».

ويمكن أن يستدل له - كذلك- بما استشار الرسول - صلى الله عليه وسلم- أصحابه فيه من أمور الحرب ونحوها، أو بما اقترحوه عليه فقبله منهم، مثل ما رُوي في غزوة بدر من أن الحباب بن المنذر جاء إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في غزوة بدر فقال: «أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، فاقترح على الرسول منزلاً آخر، ووافقه الرسول عليه السلام.

ومثل مشورة سعد بن معاذ على الرسول أن يُبْنَى له عريش في مؤخرة الجيش ليكون بمأمن من العدو. وقد ارتضى الرسول رأيه، ونحو ذلك ما روي من مشورة سلمان الفارسي بحفر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب. وقد حدث في الغزوة نفسها أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لما اشتد على الناس بلاء الحصار أراد أن يصالح رؤساء غطفان على فك الحصار عن المدينة، على أن يعطيهم ثلث ثمارها، ثم استشار الرسول سعد بن معاذ وسعد ابن عبادة فقالا له: يا رسول الله، أمرًا تحبه فنصنعه، أم شيئًا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئًا تصنعه لنا؟ قال: «بل شيء أصنعه لكم»، وعندئذ ذكر سعد بن معاذ أن أهل غطفان لم ينالوا مثل ذلك ولا أقل منه عندما كانوا جميعًا على الشرك، وأنه ليس لهم أن ينالوا ذلك بعد أن أكرم الله المسلمين

بالإسلام، فرضي الرسول قوله ولم يبرم المعاهدة مع غطفان.

ومعنى ذلك كله أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان يقبل من أصحابه اجتهادهم، وكان يدربهم عليه أحياناً.

٣- تحدثنا - فيما سبق- عن عناية الإسلام بالعقل وتحريره له من قيود التقليد والجمود، ودعوته المتكررة إلى استثمار طاقاته في الفهم والعلم والكشف عن المجهول، وإذا كانت آيات القرآن ونصوص السنة وأفهام العلماء لهما تؤكد هذه المعاني، فإن مما يؤكدها - أيضًا- عقيدة ختم النبوة التي هي من أهم العقائد الإسلامية. وهي تعني: أن محمدًا- صلى الله عليه وسلم- هو آخر الأنبياء والرسل، وأنه لا نبي بعده ولا رسول. فباب النبوة قد أغلق بعده، ووحي الله الذي جعله للأنبياء عليهم السلام قد انقطع.

ولهذه العقيدة جانبان: أولهما: أن دين الله عز وجل الذي تفضل الله به على البشرية على مدار تاريخها الطويل قد بلغ غاية كماله في هذا الوحي الذي أنزله الله على محمد - صلى الله عليه وسلم-، ولذلك وصفه بقوله عز وجل: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً** ﴾ [المائدة: ٣] كما وصف الكتاب الذي نزل على رسوله محمد - صلى الله عليه وسلم- بقوله: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ ....)** [المائدة: ٤٨].

وقد كان مما يتفق مع ختم النبوة أن يحفظ الله هذا الكتاب، فلا يناله تحريف ولا تبديل، كما وقع للكتب التي نزلت على الأنبياء السابقين، وبذلك يظل هذا القرآن حجة دائمة على الناس بما تحقق له من الكمال والحفظ، وبما تحقق له من الإعجاز الذي يجعل العقول المنصفة تقر بأنه كلام رب العالمين، وبأنه ﴿ **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** ﴾ [فصلت: ٤٢].

أما الجانب الثاني لعقيدة ختم النبوة - وهو المتعلق بموضوعنا- فهو

الجانب الدال على أن الإنسانية قد بلغت درجة من الكمال تستطيع - معهـا- الاعتماد على نفسها، بعد أن تتزود - من نور الوحي الدائم الخالد، المتمثل في القرآن الكريم- بما يضيء عقلها، ويأخذ بيـدها لتواجـه مشـكلات الحيـاة المتجددة، وهي- عندئذ- ليست بحاجة إلى نبوة جديدة، ما دام هـدي النبـوة الأخير مستمرًّا، ولو لم تصل البشرية إلى ما وصلت إليه من الكمال لما كانت أهلاً لحمل هذه الرسالة الخالدة، ولكانت بحاجة متجددة إلـى نبـوات جديـدة متعاقبة. ويشير المفكر الإسلامي محمد إقبال إلى هذا المعنى بقوله - وإن يكن قد خانه التعبير: «إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة (!) وهو أمر ينطوي على إدراكها العميـق لاسـتحالة بقـاء الوجود معتمدًا - إلى الأبد- على مقود يقاد منه، وأن الإنسان - لكي يحصل كمال معرفته لنفسه- ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو».

وعلى العقل - إذن- أن يستضيء بما يقتبسه من نور النبـوة، ثـم هـو مطالَب - بعد ذلك- بقيادة نفسه والبشرية، مستخرجًا أقصى ما لديه من الخبرة والعلم والخبر دون عوائق أو قيود.

٤- من الواجبات التي يقتضيها الإيمان وجوب الطاعة للرسول - صلى الله عليه وسلم - فيما أمره الله تعالى بتبليغه أو أذن له فيه؛ وذلك لأنه مبلـغ عن الله تعالى، ومشرع بأمره وإذنه، لا بهوى نفسه ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ...**﴾ [النساء: ١٠٥].

ولذلك يقـول الله تعـالى: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ....**﴾ [الحشر: ٧] ويقول: ﴿ **فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً** ﴾ [النساء: ٦٥].

وقد جعل الله طاعته طاعـة لله تعـالى: ﴿ **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ....**﴾ [النساء: ٨٠] وحذر من مخالفة أمره فـي قولـه: ﴿ **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ**

يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣].

ولكن ذلك – في الإسلام– ليس لأحد سوى النبي – صلى الله عليه وسلم– مهما بلغت منزلته: حكمًا أو عصبية أو علمًا أو عبقرية، وليس لأحد بعده – صلى الله عليه وسلم – أن يدَّعي عصمة أو قداسة يستعلي بهما على النقد، أو يتمسك بهما في فرض رأيه على الآخرين، ولذلك طولب المؤمنون بأن يرجعوا عند التنازع إلى كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم– ﴿ **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴾ [النساء: ٥٩].

وقد تقرر هذا المبدأ منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، فابن عباس رضي الله عنهما يقول: ليس أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – واستقر ذلك لدى التابعين.

وقد قال مجاهد – وهو من التابعين– تعبيرًا عنه: «ليس أحد من خلق الله إلا وهو يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلم».

وليس من حق أحد – إذن– أن يحتكر لنفسه الصواب، أو يدعي لرأيه العصمة، وليس من حقه – كذلك– أن يطالب الناس باتباع رأيه أو احتذاء فكره دون برهان، فليس الناس مطالبين باتباع الأشخاص؛ بل إنهم مطالبون باتباع الحق دون نظر إلى شخصية من يقول به أو يدعو إليه.ى وقد اشتهرت كلمة الإمام علي بن أبي طالب التي قال فيها: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله». وأصبحت تمثل «تقليدًا» معروفًا في البيئة الإسلامية بين العلماء والمفكرين. وها نحن ذا نرى أحد الفلاسفة وهو أبو الحسن العامري يكرر هذه الكلمة محذرًا من التقليد لغير المعصوم «فإن الحق لا يعرف بالرجال؛ بل يعرف بنفسه، فيعلم من أصابه، ويعرف من أخطأه».

ونرى – كذلك– فقيهًا يؤكد هذا المعنى، ناصحًا به الملوك وغيرهم من أهل العلم، ولا سيما أهل الديانة والاعتقاد، داعيًا إلى نبذ التقليد، محذرًا من

اتباع الرأي أو المذهب لا لشيء إلا لكثرة عدد أتباعه وعزة أصحابه، واعتناق الجماعات والدول له «ولكن الواجب أن ينظر إلى صحة المذاهب بدلائلها ويحكم لها بشواهدها.... لأن المراد من العلم والنظر والتبين والفكر إصابة الحق، والبغية منه الظفر بالصواب، فإذا أصابه فلا معنى للعناد والجحد وتضييع المبتغى والمطلوب».

ونجد مثل هذا التحذير لدى الغزالي، وإن كان يرى أن الناس يقعون فيما يحذرهم منه.

وبمقتضى هذا التقليد الذي هو أثر من آثار الاعتقاد بأن العصمة منحصرة في النبوة دون سواها، ترعرع الاجتهاد المتعلق بالفقه والتفسير ونحوهما في عصر الصحابة، فلم يلزم أحد منهم غيره باتباع رأيه بسبب ما له من مكانة أو سلطة؛ بل وقع بينهم اختلاف الرأي الذي كان يستند إلى قوة الدليل ووثاقة الحجة قبل أي اعتبار آخر، فهذا عمر بن الخطاب يلقَى رجلاً كان يستفتي في مسألة فذهب إلى علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت، فقال: «قضي علي بكذا، وزيد بكذا فقال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: ما يمنعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لفعلت، ولكني أردك إلى رأيي، والرأي مشترك».

ويعبر الآمدي عن هذا المسلك الذي سلكه الصحابة بقوله: إن الصحابة «قد اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض، من غير نكير على ذلك؛ بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة والحكام، مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام، ولم ينكر عليهم منكر».

وتابع أئمة الفقهاء ما جرى عليه الصحابة، فلم ينكر أحدهم على الآخرين أن يجتهدوا مثلما يجتهد، وكان قائلهم يقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب، وكانت المناظرات التي تجري بينهم من أسباب عنايتهم البالغة بتحرير الأدلة والتدقيق فيها، ولم يكن من حق أحد أن يلزم

الآخرين باتباع رأيه؛ بل إن أحدهم وهو الإمام مالك بن أنس قد عرض عليه أحد الخلفاء العباسيين أن يكون مذهبه الفقهي هو «المذهب الرسمي» للدولة العباسية بحسب التعبير الحديث؛ بحيث لا يفتي أحد إلا بمقتضاه في سائر الأمصار التابعة لدولة الخلافة، ولكن الإمام مالكًا اعتذر قائلاً: يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس: أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس، وما اختار كل بلد لأنفسهم.

وقد أحسن مالك إلى نفسه، وإلى الناس، حينما لم يفرض عليهم رأيه، وكان مسلكه العلمي النبيل، المشبع بالروح الإسلامية الأصيلة عاملاً من عوامل دعم الحرية الفكرية المنبثقة من نصوص الإسلام، ومن واقع التطبيق في العصور الإسلامية الأولى.

وقد ترتب على تلك المبادئ التي وضعها الإسلام، والتقاليد التي انبنت عليها أن الإسلام «فسح مكانًا رحبًا للحرية الشخصية، ولميل مذاهب للنزعة الفردية، وذلك بسبب غياب سلطة رسمية مفوضة بالتفسير والتأويل».

ويذكر «هنري كوربان» أن الإسلام ليس فيه كهنوتية، وإذن «فليس في الإسلام جمود عقائدي، ولا سلطة جبرية، ولا مؤتمر يحدد العقائد على عكس ما حدث للمسيحية». ويذكر «جولد تسيهر» أن العقائد الإسلامية لا يمكن المقابلة بينها وبين العناصر الدينية الأساسية في أية كنيسة مسيحية، فليس في الإسلام «مجامع» دينية تضع القواعد الدينية، والصيغ الاعتقادية التي يتحتم اعتمادها بعد ذلك، كرمز يدل على الدين الصحيح، ولا توجد في الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة.

ويتفق «ولز» معهم في هذه الملاحظة قائلاً: إنه ما يزال للإسلام حتى يومنا هذا فقهاء ومعلمون ووعاظ، ولكن ليس له كهنة ولا قساوسة.

ثانيًا:

وإذا كان لنا أن نشير إلى بعض النتائج التي ترتبت على ما سيق كله، فإننا نشير إلى عدد منها فيما يأتي:

أ- كان الإسلام بما وضعه من مبادئ، وما أرساه من تقاليد هو الدافع الأعظم والمحرك الأكبر لتلك النهضة الفكرية العلمية التي يقل نظيرها في تاريخ البشرية. وقد وصفها «جورج سارتون» بأنها معجزة العلم العربي، «آتين بكلمة معجزة»؛ لنرمز إلى تفسير ما بلغ إليه العرب في الثقافة والعلم، مما يخرج تقريبًا عن نطاق التصديق.

وقد كان من ثمراتها أن الإسلام قد اتسع صدره لتراث الأمم الأخرى، وبخاصة في الجانب العلمي، الذي وجد في الإسلام ما يغذيه ويكمله؛ وذلك لأنه لم يضع كما يقول برنال «قيودًا على الفكر البشري مثلما فعلت المسيحية»، ولم يكن الجانب النفعي العملي - وحده- هو الذي أغرى المسلمين بترجمة التراث الأجنبي، بل إن موقف الدين الإسلامي من العلم كان هو العامل الحاسم، وكان كما يقول «روزنتال» «هو المحرك الأكبر لا للحياة الدينية فحسب؛ بل للحياة الإنسانية في جميع جوانبها، وموقف الإسلام هذا هو الدافع الأكبر في السعي وراء العلوم، وفي فتح الأبواب للوصول إلى المعارف الإنسانية».

ب- لم يكن الإسلام مانعًا للتقدم، ولا معوقًا للنهضة. ولم يقف حجر عثرة في وجه تقدم الفكر، ولم يكبت المواهب والعقول كما قال رينان وغيره؛ بل إنه في ظل الإسلام تفتحت مواهب وأنتجت عقول ما كان لها أن تسهم - من قبل- في الإبداع الفكري والإنتاج العلمي، لا لدى الآريين ولا غيرهم، وأقصد بذلك فئة الموالي التي ما كان لها أن تسهم بشيء لدى اليونان أو غيرهم. فلقد كان هؤلاء يوضعون - لدى أفلاطون- في طبقة المنتجين من الزراع والصناع ونحوهم، وليس لهؤلاء أن يغادروا طبقتهم أو أن يشغلوا أنفسهم بفن

راق أو فكر رفيع؛ لأن كل إنسان أسير طبقته التي ولد فيها.

وكان أرسطو ينظر إلى هؤلاء على أنهم «أدوات» إنتاجية، لا فرق بينهم وبين الآلات إلا في أنهم يتنفسون، فالعبد آلة متنفسة، والآلة عبد غير متنفس.

وأمثال هؤلاء ليسوا جديرين بأن تتجه إليهم نفوس الأحرار بالمودة أو المحبة، وليس في إمكانهم واستطاعتهم أن يبدعوا فكرًا أو شيئًا في العلم ذا قيمة.

ولكن الإسلام الذي يكرم الإنسان في ذاته، ويسقط المظاهر الشكلية التي اصطنعها البشر للتفرقة بينهم كاللون أو السلالة أو العصبية ونحوها يفسح صدره لهؤلاء الموالي، وينزلهم المكانة التي تليق بتدينهم وعلمهم، ولا يحرمهم من الرفعة في المجتمع ما داموا قد صاروا جديرين بها، ولذلك وجدنا «الموالي» يتصدرون حلقات الدرس، ويبرزون في تحصيل العلم وتعليمه، حتى لقد فزع من ذلك بعض الحكام من العرب؛ كعبد الملك بن مروان الذي علم أن مدارس العلم بأكبر البلاد الإسلامية في عهده كان يتزعمها الموالي، فقال للزهري (وهو عربي): «والله لتسودن الموالي على العربي حتى يخطب لها على المنابر، والعرب تحتها» قال: قلت (الزهري): يا أمير المؤمنين، إنما هو أمر الله ودينه، من حفظه ساد، ومن ضيعه سقط، ثم بين الزهري أن هؤلاء الموالي إما سادوا بالديانة والرواية أي بالعلم.

ج- بل إن الإسلام قد اتسع صدره، واتسعت لغته العربية وهي لغة الإسلام الأولى، التي بها نزل القرآن، وتحدث بها الرسول - صلى الله عليه وسلم - لتراث وفكر وجماعات لم تكن مسلمة، لكنها عاشت تستظل بظل الإسلام، ويقرر ذلك «جوج سارتون» الذي يصف علاقة المسلمين بغير المسلمين بأنها كانت علاقات ودية أو على الأقل لا عدوان فيها؛ «لأن المسلمين عاملوا رعاياهم بكل رحمة وسماحة، وبعنايتهم وتشجيعهم نشرت بحوث كثيرة، وأعمال علمية باللغة العربية، ألفها غير المسلمين، منهم

صابئون ونصارى ويهود وسامريون.... وحتى نهاية القرن الثاني عشر كانت العربية لغة اليهود الفلسفية والعلمية».

د- إذا كان الإسلام - بما وضع من مبادئ، وبما أرساه من تقاليد سبقت الإشارة إليها- قد هيأ السبل؛ لكي يمارس العقل المسلم نشاطه الفكري دون عقبات، فإن الإسلام قد أعطى هذا العقل دفعة إيجابية كبرى كان لها أكبر الأثر في نشأة تلك العلوم التي سميت بالعلوم النقلية أو الشرعية.

وهي التي تشمل هذه العلوم التي نشأت حول المصدرين الأصليين للإسلام؛ وهما: كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

إنما كان للإسلام هذا الأثر لأسباب متعددة منها أن الإسلام قد حث على العلم، وجعل طلبه عبادة، ورفع أهل العلم إلي أعلى المنازل، ووعدهم بالثواب العظيم عند الله تعالى، وجعل أجرهم دائمًا موصولاً، وجاءت في ذلك آيات وأحاديث كثيرة، كانت سببًا في توجه العقول إلى طلب العلم والإجادة له، وعلى حين كان المجتمع العربي قبل الإسلام يتغنى «بقيم» الشجاعة وكرم المحتد وقوة العصبية ونحو ذلك، أضاف المجتمع إلى هذه القيم - بعد الإسلام- قيمة جديدة أصبحت موضع الفخر فيه، وهي قيمة العلم التي احتلت موقع الصدارة في المجتمع الجديد.

ومنها أن الغاية التي نشأت من أجلها هذه العلوم كانت غاية دينية في المقام الأول ؛ لأنها نشأت بقصد المحافظة على كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم- أو لتيسير فهمهما، أو لوضع ضوابط الاستنباط منهما أو للدفاع عن العقيدة التي اشتملا عليها؛ بل إن تلك الغاية الدينية كانت من أسباب الاهتمام بعلوم اللغة العربية التي هي لغة القرآن والحديث، ولا سيما بعد أن دخل في الإسلام شعوب من غير العرب، وقد كانوا بحاجة إلى معرفة اللغة العربية؛ لأنها وسيلتهم إلى قراءة القرآن والحديث، وأداء بعض الفرائض الدينية كالصلاة، وكان فصحاء العرب يرون واجبًا عليهم أن يعاونوا إخوانهم

من غير العرب في هذا الصدد. ويذكر ابن النديم ما يوضح ذلك حين روي أن بعض الموالي أخطأ في حديثه فضحك منه الناس، فقال أحد العلماء: «هؤلاء الموالي قد رغبوا في الإسلام، ودخلوا فيه، فصاروا لنا أخوة، فلو عملنا لهم الكلام».

ثم كان للإسلام الأثر في القيام بحركة الفتوحات التي شملت رقعة فسيحة من الأرض في وقت يسير، فتهيأت الفرصة لاتساع العمران، ووفرة الموارد ورغد العيش، ومن شأن ذلك أن يهيئ للناس فسحة من الوقت تتيح للعقل الفرصة للتأمل الهادئ والتفكير المنتج، فلما تتوفر لمن ينشغل بضرورات الحياة، ومتطلبات العيش، التي تستغرق الوقت والجهد، وربما تطفئ جذوة الفكر المتقدة، وتخمد حرارتها، وقد أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى الذي شبه أن يكون «قانونًا اجتماعيًّا» حين بين أن الناس ينشغلون بأمور الحياة الضرورية قبل انشغالهم بالأمور الكمالية، فإذا استوفوا حاجاتهم الضرورية كالمأكل والملبس والمسكن كان بإمكانهم أن يصرفوا جزءًا من وقتهم وجهدهم لتحصيل الأمور الكمالية، المرتبطة بالتحضر والمدنية «إذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكماليات، كان مكن جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها، فكملت بجميع متمماتها، وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله».

وينطبق هذا التفسير على حالة العرب قبل الإسلام؛ حيث كانوا مشغولين بطلب الرزق، والدفاع عن النفس، أو شن الغارات على غيرهم، على نحو يحرمهم فرصة التفكير الهادئ والتأمل العميق. كما ينطبق هذا التفسير – كذلك– على تلك الشعوب التي فتح الإسلام بلادها وحررها بعدله وسماحته مما كانت تعانيه من هوان ومذلة واستبداد، وأعطاها من الأسباب ما يدفعها إلى السمو والارتقاء والإسهام في حركة العلم والفكر التي وضع الإسلام أساسها وكان الدافع الأعظم لها.

فعندما خشي المسلمون على القرآن أن يلحقه تغيير، أو أن يضيع منه شيء بادروا إلى جمعه وتدوينه وكتابته، وعندما رغبوا في المحافظة على قراءته كما كان يقرأ في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم- وصحابته كان ذلك أساسًا لنشأة علم القراءات، وحين وجدوا أنفسهم بحاجة على فهم هذا النص ومعرفة مراميه كان ذلك دافعًا إلى نشأة علم التفسير وعلوم القرآن.

وكان للاهتمام بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم- أثر في نشأة علم من العلوم التي يحق للمسلمين أن يفخروا بها وهو علم مصطلح الحديث، وقد كان الاهتمام بسيرة الرسول وأخبار حروبه وغزواته أساسًا لنشأة علم التاريخ الذي استعان علماؤه - في مراحل ازدهاره- بما وضعه علماء مصطلح الحديث من قواعد لنقد الروايات وتمحيص الأخبار وتقويم الرجال، وكان القرآن الكريم والسنة المطهرة هما المصدرين اللذين يرجع إليهما في معرفة حكم الله تعالى فيما يعرق من الوقائع والنوازل، ثم أضيف إليهما مصادر أخرى استند إليها الفقهاء - عمليًا- في علم الفقه ثم وضعوا ضوابط للأخذ بها في علم أصول الفقه، الذي يحق للمسلمين أن يفخروا به مثلما يفخرون بعلم مصطلح الحديث.

وعندما تعرضت العقيدة الإسلامية للهجوم من أتباع الأديان الأخرى أو ممن لا دين لهم نشأ علم الكلام الذي نشأ - أصلاً- للدفاع عن العقيدة، وقد أضيفت إلى هذه العلوم ذات الطابع الديني الواضح علوم أخرى يمكن وصفها بأنها علوم مساعدة، ولم تخل هي - أيضًا- من غاية دينية؛ لأن الغرض منها كان الحفاظ على اللغة العربية: لغة القرآن والحديث حتى يمكن فهمها وتفسيرهما والاستنباط منها. ومن هذه العلوم علوم اللغة والنحو، ثم أضيف إليهما علم البلاغة الذي كان من أهدافه بيان إعجاز القرآن الكريم وسمو بيانه على كل بيان، وتلك غاية دينية كما لا يخفى.

وقد أقبل المسلمون على هذا النشاط العلمي بهمة فائقة، ودأب عجيب

وجهد منقطع النظير، ولم يكن هناك نشاط يشبهه، كما يقول الأستاذ أحمد أمين: «إلا نشاط العرب في فتوح البلدان، وقد نظم العلماء أنفسهم فرقًا كفرق الجيش، كل فرقة تغزو الجهل أو الفوضى في ناحيتها، ففرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للكلام، وفرقة للرياضيات، وهكذا، وهم يتسابقون في الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابق قبائل العرب في الفتوح والغزوات».

وينبغي أن تكون هذه الحركة العلمية الضخمة حاضرة في الأذهان عند الحديث عن أصالة الفكر عند المسلمين، تلك الأصالة التي ينكرها أو يتجاهلها بعض الباحثين في تاريخ هذا الفكر، مركزين النظر والاهتمام على بعض الروافد الأجنبية التي اتصلت به في مرحلة من مراحل نموه، مؤكدين أنه لولا تلك الروافد لما تكوَّن هذا الفكر أصلاً.

وتجدر الإشارة - هنا- إلى هذه الظاهرة التي برزت في البيئة العربية ثم الإسلامية بتأثير الإسلام، تلك البيئة التي كانت الكتابة فيها كالعملة النادرة، ولم تكن للكتب ولا للمؤلفات ذكر، ولعلها - إن وجدت- تسجل قصيدة أو معلقة. وغالب ما لديهم من الحكمة يُحفظ عن طريق الرواية الشفهية التي لا تكفي وحدها لإنشاء علم ذي منهج أو فن مركب، أو فلسفة كاملة.

ثم فجأة يأتي الإسلام: معجزته الأولى كتاب، أول آياته تأمر بالقراءة، وبين ثناياه تتكرر لفظة العلم ومشتقاتها كما لم تتكرر كلمة أخرى سوى لفظ الجلالة، وبنور من القرآن، وبنور من السنة تتفجر في قلوب الصحابة رضوان الله عليهم ينابيع العلم، فيظهر منهم الفقيه والمفسير، وينبغ فيهم أهل القضاء والإفتاء والإدارة، وعلى أيديهم يتربى جيل التابعين، وتتتابع الأجيال، فإذا بنا أمام أجيال من العلماء الكبار الذين يدونون علوم الإسلام دون أن يكون لهم سابق عهد بعلوم أجنبية؛ بل إن بعض ما ألفوه وكتبوه كان غير مسبوق أصلاً وقد لاحظ عدد من مؤرخي الفكر عند المسلمين أن هذا الإنتاج العلمي قد نما

بسرعة غير معتادة، ومن هؤلاء «روزنتال» الذي قال: «إن العلم يبدأ قليلاً ثم يكبر غير أن حجم الإنتاج العلمي في الإسلام كان سريعًا جدًّا».

كما لاحظ بعضهم أنه يتسم بالطفرة وأنه أشبه بمعجزة ليس لها نظير في تاريخ البشرية، ومن هؤلاء «زيجريد هونكه» التي قالت: «إن هذه الطفرة العلمية الجبارة التي نهض بها أبناء الصحراء، ومن العدم، من أعجب النهضات العلمية الحقيقية في تاريخ العقل البشري... وإن الإنسان ليقف حائرًا أمام هذه المعجزة العقلية الجبارة، هذه المعجزة العربية التي لا نظير لها والتي يحار الإنسان في تعليلها وتكييفها؛ إذ كيف كان من المستطاع أن شعبًا لم يسبق له أن يلعب دورًا أساسيًّا أو ثقافيًّا من قبل، يظهر بغتة إلى الوجود، ويُسمع العالم صوته، ويُملي عليه إرادته، ويفرض عليه تعاليمه.... إن هذه المنزلة التي بلغها العرب أبناء الصحراء لم تبلغها شعوب أخرى كانت أحسن حالاً وأرفع مكانة».

وإننا لنتساءل هنا: هل يمكن تفسير هذه الظاهرة التي تتسم بالطفرة والإعجاز إذا تجاهلنا تأثير الإسلام؟ وهل يمكن أن نتجاهل تأثير القرآن والسنة في نشأة ونمو هذه الظاهرة؟ إن الإنصاف ليقتضي أن نذكر أنه لا يمكن أن نتجاهل أثر القرآن الكريم والسنة النبوية في هذه النهضة العظيمة التي نقلت العرب – والمسلمين– تلك النقلة العظمى في التاريخ. إن كتاب الله في العالم الإسلامي كما يقول الأستاذ الدكتور مدكور «قاموس للنحاة واللغويين، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون، وقانون يرجع إليه المشرعون، وعقيدة يحتج بها المتكلمون....».

فالفكر الإسلامي له مصادره القرآنية التي انبثق عنها وانطلق منها. ومن الظلم له أن يوصف بأنه كان صدى لمصادر خارجية.

وإن توثيق الصلة بعلوم الإسلام، ودراستها دراسة متأنية لتكشف عن أصالة هذه العلوم، وتوضح عناصر الجدة والعمق فيها، وتبين ما أسهمت به

بعض علومها من دور إيجابي في بناء الفكر والحضارة الإسلامية، بـل فـي الحضارة الإنسانية على وجه العموم.

* * *

ملخص الوحدة الثانية

الدارس الكريم ..

تذكر أن الوحدة الثانية قد تناولت ما يلي:

- العلاقة الوثيقة بين الإسلام والفكر والعقل.
- الرد على دعاوى بعض الدارسين الغربيين حول دور العقل ومكانته في الإسلام.
- معجزة الإسلام معجزة عقلية علمية.
- عناية الإسلام بالعقل وتحريره من قيود التقليد والجمود ودعوته المتكررة إلى استثمار طاقته في الفهم والعلم والكشف عن المجهول.
- عقيدة ختم النبوة في الإسلام تتضمن جانبين هامين فيما يتعلق بقضية العلاقة بين الإسلام والعقل:

أولهما- أن هذا الدين الخاتم الذي تعهد الله بحفظه من التحريف والتبديل قد بلغ في محطته الأخيرة غاية الكمال وكمال النضج وهو ما يتناسب مع مرحلة النضج البشري الذي وصلت إليه الإنسانية.

ثانيهما- أن عقيدة ختم النبوة إنما جاءت لتعلن أن البشرية قد أصبحت في هذه المرحلة مؤهلة للاعتماد على نفسها بعد أن تتزود من نور الوحي الدائم الخالد، ومن ثم لم تعد بحاجة إلى نبوة جديدة، ما دام هدى النبوة الخاتمة قائما والجهود العقلية في الأمة في أعظم أحوالها من التوهج واليقظة.

- كان الإسلام بما يحويه من قيم ومبادئ هو الدافع الأعظم والمحرك الأكبر للنهضة الفكرية والعلمية التي وجدت في الأمة الإسلامية ردحا طويلا من الزمن.

- لم يكن الإسلام في يوم من الأيام مانعا للتقدم ولا معوقا للنهضة.
- اتسع صدر الإسلام واتسعت لغته العربية لتقبل تراث جماعات لم تكن مسلمة لكنها عاشت تستظل بظل الإسلام وتنعم برحمته وعدله، فأدت دورها الحضاري والثقافي في ظلال الحضارة الإسلامية.
- اتسعت دائرة اهتمام الإسلام بالعلم لتشمل العلم النافع بشقيه العقلي والنقلي النظري والعملي؛ حيث عنيت الحضارة الإسلامية بإطار واسع جدا من العلوم والمعارف المتطورة، التي ظل الاشتغال بها في نظر الإسلام عبادة لله تعالى.

* * *

التقويم [؟]

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- تحدث عن مظاهر عناية الإسلام بالعقل من خلال نصوص القرآن الكريم.
- أثيرت ضد الإسلام العديد من الدعاوى الغربية حول ضآلة دور العقل والفكر في الإسلام، اذكر بعض هذه الدعاوى مع بيان رأيك وردك عليها.
- لم يأت الإسلام بمعجزات حسية مادية خارقة للعادة فقط – كما هو الحال في الرسالات السابقة – وإنما كانت معجزته الكبرى علمية عقلية، وضح ذلك.
- حارب الإسلام الجمود والتقليد والتعصب للرأي، وضح ذلك مع التمثيل.
- كيف لنا أن نوظف عقيدة ختم النبوة في بيان قيمة العقل والفكر في الإسلام؟
- يدعي البعض أن سبب تخلف المسلمين يكمن في تمسكهم بدينهم وقيمهم الدينية ومعتقداتهم الغيبية، حيث أصبح الإسلام مانعا للتقدم معوقا للنهضة، اذكر رأيك مؤيدا ما تقول بالدليل.
- كفلت حرية الفكر في الإسلام حق الإنسان في الاعتقاد والتفكير والتعبير، بين إلى أي مدى يصح ذلك.



الوحدة الثالثة

حركة الترجمة وأثرها في نشأة الفلسفة الإسلامية

الأهداف:

١- أن يدرك الدارس طبيعة الترجمة وأهميتها في التواصل المعرفي بين الحضارات.

٢- أن يتعرف على حركة الترجمة في العصر العباسي ودورها في معرفة المسلمين بالفلسفات الأخرى.

٣- أن يتعرف الدارس على أسباب حركة الترجمة.

٤- أن يتعرف على مجالات الترجمة في العصر العباسي.

٥- أن يحدد الدارس إسهامات علماء المسلمين العلمية إزاء الكتب المترجمة كالشرح والتصويب والتكميل.

٦- أن يرغب الدارس في الاطلاع على نماذج الكتب التي ترجمها علماء المسلمين.

* * *

حركة الترجمة وأثرها في نشأة الفلسفة الإسلامية

تُعَد الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية في القرون الأولى للإسلام حدثا من أهم الأحداث في تاريخ الفكر الإنساني، وذلك لما اتسمت به هذه الترجمة من شمول، ولما ترتب عليها من آثار تجعلها جديرة بالعناية والاعتبار. ويمكن القول بأنه لا يكاد يضارعها أو يقاربها – من حيث الأهمية – حركة أخرى من حركات الترجمة إلا ما كان من ترجمة العلوم العربية إلى اللغة اللاتينية في القرن الثالث عشر وما بعده، وهي تلك الترجمة التي كانت ذات أثر بعيد في النهضة الأوربية الحديثة.

على أن الترجمة إلى اللغة العربية لها – كذلك – أهمية خاصة، تتمثل في أن تلك الترجمة كانت الوسيلة إلى نقل الفلسفة اليونانية – بفروعها المختلفة – إلى اللغة العربية، لأن هؤلاء الذين أطلق عليهم لقب « الفلاسفة » بين المسلمين لم يطلعوا على فلسفة اليونان بلغتها الأصلية، وإنما عرفوها مترجمة إلى اللغة العربية من اليونانية أو السريانية، ومن ثم كانت الترجمة هي وسيلتهم إلى التعرف على هذه الفلسفة.

ومن الحق أن بعض نصوص المصادر القديمة تتضمن إشارات إلى أن بعض هؤلاء الفلاسفة كانوا على علم ببعض اللغات التي تمت الترجمة منها إلى العربية، ومنها قول ابن جلجل عن الكندي: « وترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل... » وقول القفطي عنه: إنه نقل كتابا في الجغرافيا لبطليموس إلى العربية نقلا جيدا، ويصفه ابن أبي أصيبعة بأنه من حذاق الترجمة، وقد اختلف رأي المحدثين حول هذه المسألة، فبعضهم يرتضي ما ذهبت إليه هذه المصادر القديمة، وبعضهم يري أن الترجمة قد جاءت لديهم بمعني واسع، يقصد به عرض الآراء الفلسفية الأجنبية باللغة العربية، أو أن المقصود بذلك هو إصلاح التراجم ، التي كان يقوم بها أحيانا مترجمون

لا يحسنون عرض الأفكار المترجمة في لغة عربية سليمة واضحة، وقد وجد مثل هذا الاختلاف فيما يتعلق بابن رشد أيضا، فقد وُصف بأنه كان يعرف اليونانية، وأنه ترجم بعض كتب أرسطو عنها مباشرة، على حين أن مراجعة تدل على أنه قد عرف هذه الكتب من الترجمات التي جرت من قبله لتراث أرسطو، وما قيل عن الكندي وابن رشد ينطبق على سواهما من الفلاسفة، مما يجعل الترجمة هي وسيلتهم إلى العلم بهذه الفلسفة التي تعلموها واشتهروا بها.

يضاف إلى ذلك أن الدراسة المستوعبة لحركة الترجمة القديمة يمكن أن تقدم لنا دروسا وخبرة نافعة، يمكن الاستهداء بها في رسم الطريق الأمثل لحركة الترجمة الحديثة التي تتم في العالم العربي بعد التقائه بالحضارة الأوربية الحديثة بعد الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ – ١٨٠١م). وقد بدأت تلك الترجمة بداية قوية في عهد محمد علي الذي أرسل البعثات إلى أوربا، وقام العائدون من هذه البعثات بترجمة كثير من الكتب الحربية والعلمية والرياضية، وشيء من الكتب الأدبية، ولكن الترجمة لم تحافظ – فيما بعد – على هذه الوجهة العملية التي تمد الحياة العربية بهذا الرافد الذي يساعد على الخروج من حالة التدهور التي انحدرت إليها، ويعمل على نهضتها وقوتها، بل إنها اتجهت، بدلا من ذلك، إلى ترجمة الكتب النظرية والأدبية التي استأثرت بالجهد الأعظم، مما دعا بعض المشتغلين بالعلوم الطبيعية إلى المناداة بتصحيح مسار الترجمة، لتنال العلوم العملية التطبيقية حظها الضروري منها، وهذا درس من دروس حركة الترجمة القديمة يمكن أن تضاف إليه دروس أخرى.

وسنقسم الحديث عن هذه الترجمة إلى فقرات على النحو التالي :

أولا - مراحل الترجمة :

تحدثنا المصادر عن أن أول ترجمة إلى اللغة العربية بعد الإسلام كانت على يد خالد بن يزيد بن معاوية وتحت إشرافه (٨٥هـ) ويذكر ابن النديم ذلك

فيقول : « كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمي حكيم آل مروان (؟) وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة (علم الكيمياء) فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي. وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة».

ولما تولي عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ) خلافة المسلمين وجد في خزائن الكتب كتابا كان قد ترجم من قبل علي يد طبيب يهودي يسمي ماسرجويه ففكر في إخراج الكتاب إلى الناس لينتفعوا به. غير أنه – لورعه وتقواه – خشي أن يكون في ذلك مأثم، لأن ذلك ربما أدى إلى انشغال الناس بما ليس من علوم المسلمين التي ترجع إلى كتاب الله وسنة نبيه – صلى الله عليه وسلم – ، ولهذا وضعه في مصلاه واستخار الله في إخراجه للمسلمين لينتفع به، فلما تم له في ذلك أربعون يوما أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم.

ولما انقضي عهد الدولة الأموية وجاء عهد الدولة العباسية نالت الترجمة اهتماما ملحوظا على يد خلفاء تلك الدولة وفي طليعتهم الخليفة المنصور (١٥٨هـ) الذي عمل على إحضار الأطباء من مراكز العلم المعروفة عندئذ في جنديسابور وغيرها إلى بغداد التي أسسها وجعلها عاصمة الدولة، كما شجع المترجمين على القيام بالترجمة وأنفق عليهم بسخاء، على الرغم من شهرته بالبخل، حتى إنه كان يلقب بأبي الدوانيق، وفي عهده ترجم عن الهندية كتاب يسمي «السند هند» وهو كتاب في الفلك يتحدث عن حركات النجوم والكواكب. كما ترجمت بعض الكتب الفارسية ومن بينها كتب ترجمها عبد الله بن المقفع، وقد اهتم بالترجمة كذلك هارون الرشيد (١٩٣هـ) الذي كان له عناية بترجمة الكتب الطبية. وكان من أشهر المترجمين في عهدة مترجم يدعي منكا وكان يترجم من اللغة الهندية السنسكريتية ومترجم آخر يسمي يوحنا بن ماسويه الذي « ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها

بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون، ووضعه أمينا على الترجمة ورتب له كتابا حذاقا يكتبون بين يديه»، وفي عهده كان البرامكة الذين اهتموا بالترجمة أيضا.

وكان أكثر خلفاء الدولة العباسية اهتماما بالترجمة الخليفة المأمون (ت٢١٨هـ) ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة من بينها مقدرته الفائقة على النقاش والمجادلة، ورغبته العميقة في طلب العلم، وتحصيله الوافي لبعض العلوم حتى أنه ألف بعض الكتب في مسائل تتعلق بالعقيدة. وابن النديم يصفه بأنه « أعلم الخلفاء بالفقه والكلام... وله من الكتب كتاب جواب (أحد الملوك) فيما سأل عنه من أمور الإسلام والتوحيد ... رسالته في أعلام النبوة.

وربما كان لصلته بالمعتزلة واقتناعه بأفكارهم الكلامية أثر في الاهتمام بالترجمة وعلومها وبخاصة ما كان منها ذا طابع عقلي؛ لأن هذه العلوم – في ظنه – قد تكون عونا على النقاش والمجادلة والدفاع عن العقيدة بالمنطق والبرهان العقلي، وربما كان من أسباب ذلك أيضا أن المأمون كان يتقن اللغة العربية وعلومها وكان يعرف اللغة الفارسية التي كان على صلة بها بسبب أن أمه كانت فارسية، ولعله أراد أن يضيف إلى ما يعرفه من هذه العلوم دائرة المعارف اليونانية حتى تكتمل ألوان ثقافته، ومن أجل ذلك « طمحت نفسه الفاضلة إلى درك الحكمة، وسمت به همته الشريفة إلى الإشراف على علوم الفلسفة»، ولذلك اهتم المأمون ببيت الحكمة وجعل فيه المترجمين ومن يقومون بإصلاح الترجمات، ثم إنه أوفد بعثات إلى بلاد الروم لتختار له الكتب التي يمكن ترجمتها إلى اللغة العربية بعد أن استأذن ملك الروم في أن يسمح لهؤلاء بالاطلاع على ما لديه من الكتب القديمة المخزونة فأذن له، فلما رجع أعضاء هذه البعثة إلى المأمون أطلعوه على ما أحضروه من الكتب فأمرهم بنقله إلى العربية، ويبدو أن المأمون قد أعجب ببعض هذه الكتب إعجابا عظيما دفعه إلى الإشادة بها والتأكيد على ضرورة دراستها، وينسب إليه أنه قال: إن من لم

يقرأ كتاب أقليدس في الهندسة لا يعد مهندسًا البتة وهو يوضح سبب ذلك بقوله عن هذا الكتاب: إنه أصل الهندسة وهو للهندسة بمثابة حروف الأبجدية للكتابة.

ولم يقتصر الاهتمام بالترجمة على المأمون وحده بل إن عدوى الاهتمام بها قد انتقلت إلى بعض الأسر ذات المكانة في عهده، ومن هذه الأسر أسرة بني موسي بن شاكر، وقد بذل أبناء هذه الأسرة كل جهد مستطاع في جلب الكتب القديمة، وإرسال البعثات لاحضارها، والإنفاق بسخاء على ترجمتها ويقول ابن النديم والقفطي: إن أولاد بني موسى ابن شاكر عينوا جماعة من المترجمين من بينهم حنين بن إسحاق وجبيش بن الحسن وثابت بن قرة وكانوا يعطونه في الشهر خمسمائة دينار للنقل والترجمة، ويوضح لنا الإنفاق السخي تلك الرغبة العميقة التي كانت تتحلى بها تلك الأسرة التي أسهمت إسهامًا واضحا في العناية بالترجمة والمترجمين.

وإذا كانت الترجمة قد بلغت أوجها وعاشت عصرها الذهبى في عهد المأمون فإن الاهتمام بها بعده لم ينقطع، بل ظل قائما وكان لتأسيس بيت الحكمة أثر في استمرار حركة الترجمة كما أن بعض من عاصروا المأمون من المترجمين قد عاشوا بعد عصره واستمرت جهودهم في دفع عجلة الترجمة، ولكن الترجمة قد صارت – مع ذلك – أقل اندفاعا، وأبطأ حركة، وإن كانت قد اتجهت نحو التدقيق والإتقان الذي أدى إلى التمحيص في الترجمة؛ لأن العرب في ذلك العهد كانوا كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي « قد تجاوزوا مرحلة العمل السريع وترجمة كل ما يمكن ترجمته، تلك المرحلة التي تقع في عهد المأمون والمتوكل، إلى مرحلة التدقيق والترف، بحيث لم يعودوا يثقون بتلك الترجمات السريعة التي نشأت تحت حمية الرواد الأول للتراث اليوناني من مترجمين وأمراء قاموا على رعاية هؤلاء المترجمين، وكان من الظواهر البارزة في تلك المرحلة تعدد ترجمات بعض

الكتب حتى لقد ترجم بعضها أربع مرات، وكان ذلك من نصيب بعض الكتب المنطقية لأرسطو، ومنها كتاب العبارة والنفس له أيضا، وكتاب طيماوس لأفلاطون، وكتاب الرسائل السوفسطائية.

ثانيًا- أسباب الترجمة:

تضافرت على قيام حركة الترجمة وتشجيعها عوامل متعددة نشير من بينها إلى ما يلي:

١- أن الترجمة اتجهت في بداية أمرها إلى العلوم ذات الفائدة المؤكدة أو المرجوة، فمن العلوم ذات الفائدة المؤكدة علوم الطب والفلك والحساب التي لم ير المسلمون بأسا ولا حرجا في ترجمتها لما لها من نفع محقق، فالطب وسيلة لشفاء الأمراض أو تخفيف آلامها، وقد كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يحث على التداوى معللا ذلك بأن الله لم يخلق داء إلا خلق له دواء إلا الهرم، ولذلك كانت ترجمة الكتب الطبية موضع عناية الخلفاء، كما كان للأطباء الذين كانوا - معظم الوقت - من اليهود والنصارى، مكانة عظمى في الدولة، وكان هؤلاء الأطباء يصحبون الخلفاء في سفرهم وإقامتهم ومن أشهر هؤلاء الأطباء بختيشوع الذي خدم عدد كبيرا من الخلفاء، ابتداء من عهد الرشيد « وكسب بالطب ما لم يكسبه مثله، وكانت الخلفاء تثق به على أمهات أولادها».

أما الفلك فكان وسيلة يستعان بها على أداء بعض الفرائض الشرعية كتحديد اتجاه القبلة في الصلاة، وكتحديد أوائل الشهور العربية وأواخرها لما لذلك من علاقة بالصيام والأعياد والنذور والحج، وقد كان للحساب فائدة أيضا لأنه كان يعين على تحديد نصاب الزكاة وتوزيع المواريث.

وإذا كانت علوم الطب والفلك والحساب محققة الفائدة فلقد كانت توجد إلى جانبها علوم ذات فائدة ترجى من ورائها. وينطبق هذا على علم الكيمياء التي كان يعتقد - في ذلك الوقت - أنها قادرة على تحويل المعادن إلى ذهب، ولذلك كانت موضع العناية لأنها ربما تحقق لصاحبها الغنى والثروة من أقصر

طريق، وقد كان خالد بن يزيد بن معاوية – الذي قيل عنه إنه كان أول من اهتم بالترجمة – ممن اهتم بالكيمياء وفي ذلك يقول عنه ابن النديم: « الذي عني بإخراج كتب القدماء في الصنعة « الكيمياء» خالد بن يزيد بن معاوية.. وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم «الفلك» وكتب الكيمياء... يقال إنه قيل له : لقد فعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغني أصحابي وإخواني « إني طمعت في الخلافة فاختزلت دوني (لأن بني أمية رفضوا أن يجعلوه خليفة عليهم وجعلوا الخلافة في فروع مروان بن الحكم) فلم أجد منها عوضا إلا أن أبلغ آخر «أي غاية» هذه الصناعة فلا أحوج أحدا عرفني يوما أو عرفته إلى أن يقف بباب سلطان: رغبة أو رهبة، وهكذا كانت الفائدة المؤكدة أو المنتظرة عاملا من عوامل تشجيع الترجمة.

٢– كان للخلفاء دور كبير في الاهتمام بالترجمة وفي مكافأة المترجمين وتشجيعهم، وقد أشرنا من قبل إلى ما كان للمنصور والرشيد والمأمون من تأثير في النهوض بالترجمة وبذل الجهود لتوسيع نطاقها، وقد بدا هؤلاء الخلفاء أحيانا كما لو كانوا قد وضعوا على عاتقهم مهمة نقل التراث الأجنبي إلى اللغة العربية. وربما أحس بعضهم بشيء من التردد إزاءها أو على الأقل إزاء بعض العلوم المترجمة، لكنه نفض هذا التردد عندما اقتنع بجدوى هذه الترجمة. وينطبق ذلك على الخليفة المنصور الذي تحكي الحكايات عن بخله وتقتيره وتحايله لجمع المال والاحتفاظ به. غير أن هذا الخليفة لما اقتنع بأن الترجمة ستعين المسلمين على مجادلة خصومهم ودفع شبهاتهم أنفق على المترجمين بسخاء، كما أن جهود المأمون في دفع الحركة الترجمة مشهورة معروفة، فهو الذي أرسل البعثات لإحضار الكتب، وهو الذي نظم بيت الحكمة وأنفق – بإسراف – على المترجمين، ولا شك أنه كان لهذا الاهتمام البالغ أثر في أن يهتم بالترجمة غيره من كبار المسئولين في الدولة، ومن العائلات الغنية فيها كما سبق القول قريبا .

٣- كان المترجمون أنفسهم أصحاب مصلحة مؤكدة تعود عليهم من وراء الترجمة وتتمثل هذه المصلحة في المنفعة المادية المالية حيث كانت الترجمة سببا في إغداق الأموال عليهم في صورة مجزية أحيانا أو في صورة ما كانوا يأخذونه من مكافآت سخية قد تصل في بعض الأحيان إلى حد أن توزن الكتب التي يترجمونها بالذهب، وإلى جانب هذه المنفعة المادية كانت توجد المكانة الأدبية والمنزلة الاجتماعية التي كانت لهؤلاء المترجمين لدى الخلفاء ولدى كبار رجال الدولة الذين كانوا ينظرون إلى القائمين على الترجمة باحترام شديد، لأن هؤلاء كانوا هم الوسيلة التي عن طريقها عرف المسلمون تراث الأمم السابقة وحضارتها، وكان هؤلاء كأنهم يحتكرون تلك المعرفة التي لم يشاركهم فيها إلا من كان على طريقتهم، ومن ثم كان هؤلاء كأنهم الأساتذة أو أهل الاختصاص في هذا المجال، ومن شأن هذا التفرد والندرة أن يجعلا لهم من المكانة ما ليس لغيرهم. على أنه كان لبعض هؤلاء المترجمين - كابن المقفع مثلا - أهداف خاصة كانت الترجمة وسيلة إلى تحقيقها، ويظهر ذلك من ترجمته لكتب لم يكن المسلمون بحاجة إليها كترجمة لآراء مزدك الوثنية الإباحية.

وكان بعض الذين أشرفوا على ترجمة الكتب أو شجعوا عليها مهتمين بالزندقة أو الشعوبية وينطبق ذلك على يحيي بن خالد البرمكي في عهد الرشيد وعلى بن هارون وعلان الشعوبي في عهد المأمون وابن حشية النبطي.

وليس بمستبعد أن يكون لهؤلاء المترجمين - الذين كانت أغلبيتهم الساحقة من غير المسلمين - أهداف خاصة من وراء الترجمة. فلم يكن هؤلاء ممن يعنون بالفكر الإسلامي المتمثل في تلك العلوم العربية الإسلامية التي نشأت حول القرآن والسنة، بل إن اهتمامهم كان متجها إلى تلك العلوم الأجنبية التي بذلوا الجهد في معرفتها والتفوق فيها، ويبدو أنهم أرادوا أن يشاركهم المسلمون الإعجاب بما يعجبون به، وعندئذ لن تكون عنايتهم مقصورة على علومهم

الإسلامية وحدها، بل سيقاسمها في هذه العناية تلك العلوم الجديدة التي وفدت إليهم عن طريق الترجمة، ولعله مما يتفق مع هذا التفسير - بعض جوانبه - أنه شاعت بين المسلمين بعض الروايات التي تصور ترجمة الفلسفة إلى اللغة العربية وكأنها عمل مدبر، مقصود به الهجوم على الشريعة والطعن فيها؛ لأنه « ما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها واوقعت بين علمائها.

٤- من أسباب انتشار الترجمة سبب يذكره ابن خلدون وهو أن الروم كانوا قد ورثوا حضارة اليونان، فلما ظهر الإسلام استولى المسلمون على ملك الروم، ولم يكن المسلمون - بداية أمرهم - معروفين بصناعة أو فن، كما لم يكونوا مهتمين بتحصيل أسباب الترف ومظاهر المدنية، ثم أتيح لهم أن يكونوا أصحاب نصيب وافر من ذلك كله بعد أن اتسعت الفتوحات، وزادت الثروة، وأصبحوا أصحاب دولة واسعة وسلطان عظيم « وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم «وعندئذ» تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية « أي المنسوبة إلى الحكمة وهي اللفظ العربي الذي استعمله الفلاسفة معادلا للفظ الفلسفة » بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ما ذكر فيها، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها»، ومن الواضح أن ابن خلدون يفسر حركة الترجمة في ضوء نظريته عن نشأة العمران وتطور الحضارة، وهي نظرية فسر بها كثيرًا من الظواهر التاريخية والاجتماعية لدى العرب وغيرهم من الأمم، كما فسر بها تطور المجتمعات واضمحلالها، وقد كانت تلك النظرية التي ضمنها مقدمته لكتابه العبر في التاريخ موضع تقدير الباحثين ممن درسوا تاريخ علم الاجتماع الذي يعد ابن خلدون أحد أعلامه بل أحد رواده الكبار.

٥- كان للغة العربية وشيوع انتشارها أثر في تشجيع حركة الترجمة وقد كان انتشار اللغة العربية ثمرة لأسباب متعددة منها أسباب دينية ترجع إلى نزول القرآن الكريم - المصدر الأول للشريعة الإسلامية - بهذه اللغة، وكان

حفظ شيء من القرآن ضروريا لإقامة الصلاة. ثم كان على من يريد التفقه في الدين أن يتعلم هذه اللغة ليتسنى له أن يقرأ القرآن وأن يطلع على حديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – كما كانت هنالك أسباب تتعلق بأن هذه اللغة أصبحت لغة الإدارة بعد تعريب الدواوين منذ وقت مبكر في عهد الدولة الأموية، ومعنى ذلك أنه كان على غير العرب مسلمين أو غير مسلمين – أن يتعلموا اللغة العربية إذا أرادوا أن يشغلوا وظيفة في الجهاز الإداري للدولة، ومن شأن ذلك أن يعين على نشر اللغة العربية وشيوعها، ومن شأنه كذلك أن يضعف صلة غير العرب بلغاتهم الأصلية. وينطبق ذلك على الفرس والهنود والأتراك والشعوب التي كانت قبل إسلامها خاضعة للدولة الرومانية ونحوهم وبمرور الوقت أصبحت الأجيال الجديدة مقطوعة الصلة بتراثها وحضارتها. ويبدو أن هؤلاء أرادوا ألا يحرموا أنفسهم من أن تكون لهم صلة ما بهذا التراث، وكانت الترجمة وسيلة إلى تجديد صلتهم بحضارتهم، وتعريف الأجيال الجديدة بتراثها ويمكن أن نجد بعض الشواهد التي تؤيد ذلك، ومنها ما يذكر من أن « الفضل بن نوبخت» كان فارسي الأصل وكان له في عهد الرشيد مكانة رفيعة جعلت له الإشراف على كتب الحكمة، وقد استغل هذه المكانة في تشجيع حركة الترجمة من اللغة الفارسية؛ ولذلك كان « ينقل من الفارسي إلى العربي مما يجده من كتب الحكمة الفارسية، ومعوله في علمه وكتبه على كتب الفرس» ومن الشواهد كذلك ما يحكيه ابن النديم من أنه قد تم في عهد الرشيد ترجمة التوراة والإنجيل وكتب الأنبياء والتلامذة والصائبة وتم ترجمة ذلك من اللغات العبرانية واليونانية ولغة الصائبة « إلى اللغة العربية حرفا حرفا» ويمكن تفسير ذلك بأن أهل الكتاب الذين كان عليهم أن يتعلموا اللغة العربية – بسبب وجودهم في مجتمع تسود فيه اللغة العربية – أرادوا ألا تنقطع صلتهم ولا صلة الأجيال الجديدة منهم بالدين الذي يعتنقونه، وكانت الترجمة وسيلة إلى حفظ هذه الصلة وبقائها.

وهكذا تضافرت تلك العوامل كلها – وربما عوامل أخرى على تشجيع

حركة الترجمة، وتتميز تلك العوامل بأن لها أساسا من الواقع، أو سندًا من التاريخ، أو سببا يتعلق بتصور معقول لنشأة الحضارات وتطورها ولكنها على أية حال – لا تدخل في باب الأوهام أو التفسير بالأحلام على نحو ما نجد لدى ابن النديم الذي يقول إن من أسباب كثرة كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية أن المأمون ذكر أنه رأى في منامه رجلا امتلأ قلبه هيبة له « فقلت: من أنت ؟ فقال أنا أرسطاليس، فسررت به وقلت أيها الحكيم: أسألك؟ قال: سل، قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت ثم ماذا ؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور؟ قلت: ثم ماذا ؟ قال: ثُم لا ثُم».

وفي رواية أخرى « قلت زدني قال: من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب وعليك بالتوحيد » ويعلق ابن النديم على تلك الحكاية بقوله: « فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب » ويبدو طابع الصنعة والوضع واضحا في هذه الحكاية فهذه الأسئلة تتناول فكرة كانت موضع دراسة لدى فرقة من فرق علماء الكلام وهي المعتزلة، وتلك هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين والتي قال المعتزلة فيها إن العقل قادر على إدراك ما في الأشياء من الحسن والقبح، فهو قادر على إدراك حسن الصدق والأمانة والوفاء بالعهد ومعاونة الضعيف وما أشبه ذلك من الأمور الحسنة. وهو – كذلك – قادر على إدراك قبح الكذب والخيانة ونحوهما من الأمور، والإنسان مكلف بتطبيق ما يقتضيه هذا الإدراك حتى لو لم يرد بذلك شرع، وقد جعلت هذه الحكاية أرسطو ينطق بكلام قريب مما يقوله المعتزلة في هذا الموضوع. ومما يؤكد طابع الوضع فيها أن أرسطو يتحدث عن الشرع والتوحيد وكأنه عالم من علماء الكلام على حين أن أرسطو لم يتحدث عن الشرع أو التوحيد كما تحدثت الأديان السماوية، ولم يكن للجمهور تلك المكانة لدى أرسطو حتى يقال إن رأيهم في تحديد الأشياء يأتي عنده بعد العقل والشرع، على أن أرسطو كان معروفا قبل عهد المأمون لأن منطق أرسطو كان قد بدأت ترجمته في عهد

المنصور على يد ابن المقفع أو ابنه أي قبل المأمون بكثير، ولقد كان في حياة المأمون أسباب كثيرة يمكن أن تكون من أسباب اهتمامه بالترجمة لكن يستبعد أن يكون من بينها تلك الرواية المختلفة وهذه الحكاية الواهنة.

ثالثًا - ملاحظات على حركة الترجمة :

إذا ألقينا نظرة فاحصة على حركة الترجمة فإننا يمكن أن نخرج بعدد من الملاحظات:

١- أن حركة الترجمة اتسمت بالشمول لكل جوانب المعرفة المعهودة في العصر الذي تمت فيه، فقد تُرجمت كتب في العلوم كالطب والفلك والهندسة والرياضة والتشريح ونحو ذلك، كما ترجمت في الفلسفة والأديان والحكمة والأخلاق والتاريخ، وجاءت هذه الترجمة من لغات كثيرة كانت في ذلك الوقت هي اللغات التي دونت فيها العلوم والفلسفات والأديان. ومن هذه اللغات اليونانية والسريانية والفارسية والعبرية والهندية والنبطية ومعني ذلك كله أن اللغة العربية قد نقلت إليها - الترجمة - تراث معظم الحضارات السابقة كالحضارة اليونانية والرومانية والهندية والفارسية.

وفيما يتعلق بالفلسفة اليونانية خاصة، فلقد ترجم المنطق وتعددت ترجماته، كما ترجمت كتب ومؤلفات تمثل تيارات الفلسفة اليونانية المختلفة فلم تكن الترجمة مقصورة على اتجاه واحد بل شملت سائر الاتجاهات، فنحن نجد ترجمات لكثير من كتب أرسطو ولبعض كتب أفلاطون مثل كتاب السياسة وكتاب طيماوس والنواميس والسوفسطائي والمناسبات وغيرها كما نجد ترجمات لبعض كتب فيثاغورس وجالينوس وبرقلس بل إننا نجد لدي الفارابي حديثا عن سبع فرق من فلاسفة اليونان منهم الرواقيون والكلبيون والأبيقوريون، واشتملت الترجمة - كذلك - على شروح ومختصرات لكتب أرسطو ومنها شروح للاسكندر الأفروديسي وفرفريوس الصوري وامونيوس وثامسطيوس، وفلوطرخس وغيرهم، وعلى الرغم من شمول الترجمة لكل

التيارات الفلسفية اليونانية يمكن القول بأن أرسطو وأفلاطون قد فازا بنصيب الأسد من حيث ترجمة كتبه وما كتب لها من شروح وتفسيرات واختصارات، كما يمكن القول أيضا أنه عند نهاية القرن الرابع الهجري كان الفكر اليوناني معروفا معرفة جيدة لدي المسلمين، وسوف يكون لذلك تأثيراته الواضحة فيما سمي من بعد بالفلسفة الإسلامية، وإذا كانت الترجمة قد شملت اتجاهات الفكر اليوناني كلها فإن جانبا من جوانب هذا الفكر لم يأخذ نصيبه الكافي منها ألا وهو الأدب اليوناني، بما فيه من شعر وأدب ومسرح وكان لذلك أسباب لسنا الآن في مجال الحديث عنها.

٢- لم يقتصر عمل المترجمين - دائما وفي كل الأحوال - على الترجمة، بل كان بعض هؤلاء يضيف إلى الترجمة شروح النصوص وتفسيرها وممن يوجد لديه ذلك : عيسي بن على بن عيسي الذي قرأ على يحيى بن عدي كتاب السماع الطبيعي لأرسطو ويقول القفطي إنه رأي هذه النسخة « وكانت له عليها حواش حصلت بالمناظرة حال القراءة»، وكان لبعض هؤلاء المترجمين مؤلفات خاصة بهم قد تكون ذات صلة بما ترجموه من الكتب وقد تكون في فنون أخري ومن هؤلاء، عمر بن الفرخان الذي كان مترجما ولكنه ألف كتبا كثيرة في الفلك وغيره من فنون الفلسفة، ثم كان له مؤلفات كثيرة في الفلسفة وفي غيرها كالتشريح والطب والأدوية والفلك والأخلاق والحكمة، وينطبق ذلك على غير هذين، كحنين بن إسحاق ويحيي بن عدي وأمثالهما ممن استحقوا لقب فيلسوف لدي الشهرستاني. وليس دقيقا إذن ما يذكره ديبور في حديثه عن هؤلاء المترجمين حيث يقول إنه ينبغي أن نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن إذ كان يندر أن يقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه بل كان في كل الأحوال - تقريبا - يعمل بأمر خليفة أو وزير أو غيرها من أصحاب النفوذ، وما قاله ديبور لا ينطبق على جميع المترجمين؛ لأن بعض هؤلاء كانت له شروح أو مؤلفات وإن كان ينطبق على بعضهم فقط ممن قصروا جهودهم على الترجمة وحدها.

٣- اجتهد كثير من المترجمين في أن ينجزوا ترجمات دقيقة، ولكن لم تكن الترجمة تتسم بالدقة الكاملة في كل الأحوال؛ بل كانت توجد ترجمات مشوهة أو مبتورة أو محرفة، وكان لذلك أسباب متعددة من بينها أن بعض الكتب لم يترجم من اليونانية إلى العربية مباشرة بل تم عن طريق السريانية التي تمت الترجمة إليها أولاً، ولم تكن الترجمات إلى السريانية دقيقة في كل الأحوال بل كان بعضها يفتقر إلى الدقة، وكان من الطبيعي أن ينتقل ذلك إلى النص عند ترجمته إلى العربية لفساد الأصل الذي كانت الترجمة تعتمد عليه، وقد حدث شيء من ذلك لكتاب النفس لأرسطو الذي ترجم عدة مرات كان بعضها رديئا وقد تم إصلاح الترجمة بمراجعة أصل آخر يتسم بالجودة، وكان من بين العوامل كذلك أن بعض المترجمين لم يتحقق فيه شروط المترجم الجيد، ومن هذه الشروط أن يكون مجيدا للغة التي يترجم منها وأن يكون عارفا باللغة التي يترجم إليها، وأن يكون على معرفة كافية بموضوع الترجمة ليكون على بينة من المصطلحات التي توجد في كل فرع من فروع الثقافة والتي ربما غابت على غير المتصلين بهذا الفرع، ثم أن يتصف بالأمانة العلمية التي تلزمه بأن ينقل النص كما هو حتى لو خالف رأيه أو مذهبه. ولم تكن هذه الشروط تتحقق بدرجة كافية لدي كل المشتغلين بالترجمة بل ربما تخلف بعضها فأدي ذلك إلى عدم دقة الترجمة مثل هذا الشخص، وقد حدث ذلك أيضا في ترجمة بعض الكتب المنطقية لأرسطو وأشار إلي ذلك - في نص ثمين - أبو الخير الحسن بن سوار الذي ذكر أن أول من قام بترجمة هذه الكتب - ويسمي أثانس الراهب - لم يكن عارفا بمعاني أرسطو وأدي ذلك إلى تعدد اجتهادات الشراح للكتاب فيما بعد، وقع ذلك أيضا في ترجمة يوحنا بن البطريق الذي « كان أمينا على الترجمة، حسن التأدية للمعاني " لكنه كان" ألكن اللسان في العربية، ومن شأن ذلك يحرمه الدقة في الصياغة، والجودة في التعبير عما يترجمه.

كما أن عدم التخصص، كان يلقي ظلاله على الترجمة فيفقدها الدقة أيضا فقد حدث أن تولي بعض الأطباء ترجمة كتب فلسفية، وحدث العكس أحيانا، ولذلك كان المترجمون – في مثل هذه الأحوال – يعجزون عن فهم المقصود من النص المترجم وخاصة في المسائل الدقيقة أو الأمور المتعلقة بالإلهيات فيأتي النص غير مفهوم، وكان هذا العجز عن الفهم يدفعهم إلى التصرف بالحذف أو الزيادة في النص أو اللجوء إلى رأي آخر مفهوم لفيلسوف آخر، ولعل المترجم يكتب مستعينا بوحي خياله أو بطبيعة ثقافته العقلية واتجاهه الروحي والمذهبي.

وكان من أسباب عدم الدقة أيضا أن السريان – الذين كانوا قد سبقوا إلى ترجمة الكتب اليونانية إلى لغتهم والذين تمت الترجمة بواسطتهم ومن لغتهم إلى اللغة العربية في أحيان كثيرة – كانوا يتصرفون في النصوص الأصلية أحيانا بالحذف والإضافة.

ويحدثنا حنين بن اسحق عن صورة من صور هذا التصرف في النص على نحو مضاد للأمانة العلمية الواجبة فقد « ذكر جالينوس أنه أجمل كتابه الكبير في النبض في مقالة واحدة، وأما أنا فقد رأيت باليونانية مقالة ينحي بها هذا النحو، ولست أصدق أن جالينوس الواضع لتلك المقالة؛ لأنها لاتحيط بكل ما يحتاج إليه أمر اليقين، وليست بحسنة أيضا. وقد يجوز أن يكون جالينوس قد وعد أن يضع تلك المقالة، فلم يتهيأ له وضعها، فلما وجده بعض الكذابين قد وعد، ولم يف، تخرص وضع تلك المقالة، وأثبت ذكرها في الفهرست: كيما يصدق فيه، ويجوز أن يكون جالينوس أيضا قد وضع مقالة في ذلك غير تلك، قد درست كما درس كثير من كتبه، وافتعلت هذه المقالة مكانها، وربما وقع هذا الانتحال أو التصرف في موضوعات الأخلاق أو ما بعد الطبيعة، فقد حذفوا كثيرًا من غوامض هذين العلمين. أو فهموه على غير وجهه. وأحلوا عناصر مسيحية محل ما هو وثني. فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحيانا بدل

سقراط وأفلاطون وأرسطو، ثم نري أفكارًا كفكرة العالم أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة المسيحية.

وهكذا كان لهذه العوامل أثر في عدم دقة الترجمة في بعض الأحيان وأدي هذا إلى تكرار ترجمة بعض الكتب بقصد الوصول إلى نص دقيق لها، كما أدي إلى وجود طائفة من المتخصصين الذين يتولون إصلاح الترجمات وتجويد صياغتها وكان هؤلاء يحاولون أن يتفادوا ما وقع فيه المترجمون من عيوب.

٤- وقد ترتب على عدم الدقة أن نُسبت كتب إلى غير أصحابها ومن هذه الكتب كتاب أثولوجيا أي الربوبية الذي ترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ونسبه إلى أرسطو فاشتهر بأنه أثولوجيا أرسطو وقد أدت نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو إلى وجود خلط وخطأ في تصوير آراء أرسطو لدي المسلمين، ولم يتنبه الأوائل من فلاسفة المسلمين إلى اختلاف الآراء الواردة في هذا الكتاب المنحول عن آراء أرسطو الموجودة في كتبه الأخرى التي لم يلحق بها شك، ومن ثم فإن الكندي أصلح ترجمة هذا الكتاب ثم اعتمد عليه الفارابي في محاولة التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، وعرفه إخوان الصفا وابن سبعين الفيلسوف الصوفي أما ابن سينا فإنه شرح هذا الكتاب، وجاءت لديه عبارة رأي فيها بعض الدارسين ما يشير إلى أن ابن سينا كان يشك في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو لكن ابن رشد نجا من الوقوع في هذا الخطأ، وهكذا مر وقت طويل قبل أن يعرف الفلاسفة أن هذا الكتاب ليس لأرسطو وإنما هو مجموعة من النصوص المقتبسة من كتاب تاسوعات أفلوطين.

ومن الكتب التي نسبت خطأ لأرسطو كتاب التفاحة الذي يظهر فيه أرسطو ممسكا بتفاحة، وهو يحدث تلاميذه عن خلود الروح، وهذا النص – في الحقيقة – ليس إلا نقلا مشوها عن محاورة فيدون لأفلاطون الذي خصص هذه المحاورة للحديث عن سقراط الذي جمع تلاميذه ليحدثهم – قبل إعدامه –

عن خلود الروح، ومن هذه الكتب كذلك كتاب الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل الذي نسب لأرسطو وهو في الحقيقة نصوص مقتبسة من كتاب الإلهيات لبرقلس الذي قام بتلخيصه ديوجانيس الأريوباغي ثم نقلت منه مختارات إلى اللغة العربية، وربما كان هنالك عذر في وقوع هذه الأخطاء في نسبة الكتب إلى غير أصحابها ذلك أنه لم يكن لدي القدماء كما يقول ديبور ما لدينا من رسائل لتميز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة، وربما كان إلْف الثقافة غير ميسور لهم...». ولكن ذلك أدي – على أية حال – إلى تشويه أفكار أرسطو، الذي اختص من هذه الكتب المنحولة بالنصيب الأكبر.

ويلاحظ أن هذه الكتب المنحولة لأرسطو تنسب إليه آراء تقربه من أفلاطون، وتصبغ أفكاره بصبغة أفلاطونية محدثة، وتم ذلك على أيدي الشراح والمفسرين الذين ينتسبون إلى مدرسة الأفلاطونية المحدثة ومدرسة الإسكندرية، وكانت النتيجة تحويرا كبيرا في صورة أرسطو وفي أفكاره « وقد كان ممكنا حقا في مثل هذا التحوير لأفكار الأستاجيرى «أرسطو» أن تنتشر آثار أساسية من الأفلاطونية دون ارتياب في أنها كتب لأرسطو. وأن تتحلى بالانتساب إلى اسم أرسطاطاليس دون عقبة أو تعثر ».

ولم يكن غريبا – بعد ذلك – أن تجري محاولات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وقد جرت هذه المحاولات لدي بعض المشتغلين بالفلسفة قبل الإسلام، ومن هؤلاء أمونيوس ساكاس، ويامبليخوس وثامسطيوس وسمبليقيوس، وهي محاولات سابقة على المحاولة الشهيرة التي قام بها الفارابي وضمنها كتابه : الجمع بين رأيي الحكيمين.

ومن هذا يتضح أن العرب والمسلمين لم تكن لهم جريرة فيما وقع لآراء أرسطو من تشويه أو تحريف، بل إن الأمر قد تم من قبل لدي المدارس اليونانية والإسكندرانية ولدي السريان ثم جاء المترجمون فنقلوا هذا التراث على صورته التي انتهي إليها، دون أن يتنبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من أخطاء.

رابعًا- من آثار الترجمة :

كان للترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية آثار ونتائج هامة نشير إلى بعضها فيما يلي :

١- أن الترجمة كانت سببا في حفظ تراث الأمم السابقة من الضياع الذي كانت مهددة به، حيث كان العلم بهذا التراث محصورا في فئة قليلة تدرس هذا التراث في أماكن محدودة. وكانت تلك الفئة القليلة تلقي من الاضطهاد، ما يدفعها إلى الهجرة من بلد إلى بلد، بسبب عقيدتها تارة، وبسبب خلافاتها في الرأي مع غيرها تارة أخرى، كما كانت هذه الأماكن المحدودة تتعرض للإغلاق من حين إلى حين فلما ترجم هذا التراث – الذي كانت تتمثل فيه حضارات ولغات مختلفة – إلى اللغة العربية أتيح له أن ينتقل إلى لغة أصبحت أكثر اللغات انتشارا، وكان ذلك من عوامل حفظ هذا التراث ونشره وكثرة العارفين له والمطلعين عليه.

وقد ازداد هذا الدور الذي قامت به اللغة العربية في حفظ هذا التراث أهمية؛ لأن هذه اللغة قد احتفظت بكتب ورسائل ضاعت أصولها في لغاتها الأصلية التي كتبت بها، ومعني ذلك أنه لو لم تترجم هذه الكتب إلى اللغة العربية لضاعت تمامًا، ولما كانت لدينا وسيلة أخري للعلم بها. ومن هذه الكتب حجج ابرقلس الفيلسوف الأفلاطوني المحدث، وهذه الحجج قد ضاع أصلها اليوناني، لكنها حُفظت في ترجمة عربية كاملة، ومنها كذلك طائفة من المقالات التي تنسب إلى الإسكندر الأفروديسي، الذي يعد من أكبر شراح أرسطو، وقد كان لشروحه أثر كبير في توضيح آراء أرسطو وتقريبها إلى الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين، وقد فُقد الأصل اليوناني لهذه المقالات، ولم يبق إلا الأصل العربي، الذي يعين على فهم أفضل للفلسفة اليونانية وشروحها، ويسد تلك الثغرة في الدراسات اليونانية نفسها، ومن خير الكتب التي فُقد أصلها واحتفظت لنا بها العربية الجزآن الرابع والخامس من رسائل أبو لينيوس،

وبعض رسائل لأرشميدس، وينطبق ذلك على سبع رسائل له في التشريح، وكذا كتاب آداب الفلاسفة الذي أنقذ من الضياع الأصل اليوناني للفصل الثاني من كتاب ستوبايوس، وقائمة بأسماء كتب أرسطو وهي من صنع رجل يسمي بطلميوس وبفضل الترجمات العربية دون غيرها بقيت للعالم المقولات ٥، ٦ ، ٧ من المخروطات لابولونيوس البرجاوي، وكتاب الحيل لهيرو الإسكندري، وكتاب الخصائص الآلية للهواء والغازات لفيلون البيزنطي وينطبق على كليلة ودمنة الذي ضاعت أصوله الهندية والفارسية، وبقيت الترجمة العربية التي أصبحت أصلا بنيت عليه ترجمات إلى نحو من أربعين لغة بما في ذلك اللغة الفارسية الحديثة نفسها وهكذا.

وقد ظلت اللغة العربية تحتفظ – وحدها – بهذا التراث الحضاري عدة قرون، وهو تراث متنوع أسهمت في صنعه شعوب عديدة ثم، آل أمره إلى العرب المسلمين الذين فسحوا له صدورهم وعقولهم، وأتاحوا له فرصة الحياة والبقاء والاستمرار، وكان المسلمون يشعرون بقيمة هذه الوديعة الكبري التي قاموا بالمحافظة عليها على خير وجه، وفي ذلك يقول ابن خلكان: « لولا ذلك التعريب لما انتفع أحد بتلك العلوم، لعدم المعرفة بلسان اليونان، لا جرم كل كتاب لم يعربوه باق على حاله، ولا ينتفع به إلا من عرف تلك اللغة.

وظل الأمر على ذلك إلى أن قامت حركة أخري للترجمة وهي حركة الترجمة المشهورة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية وغيرها في القرن الثاني عشر وما بعده، وقد انطلقت هذه المرة من الأندلس «أسبانيا» الإسلامية ومن صقلية وجنوب إيطاليا، وكان لهذه الترجمة أثر كبير في نهضة الفكر الأوربي والحضارة الغربية الحديثة.

ومن أجل هذا يمكن لأوربا – مثلا – أن تستغني عن التراث القديم لبعض الأمم الأخرى كالصين أو اليابان، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك مع الثقافة العربية الذي قامت بهذا الدور المزدوج في حفظ تراثها القديم، ثم في الإسهام

بقدر لا ينبغي تجاهله في بناء حضارتها الحديثة، ويزيد من أهمية الدور أن أوروبا نفسها لم تتمكن من القيام به بسبب الخلافات الاعتقادية التي أقامت جدارًا فاصلا بينها وبين تراثها « وبما أن هذا الجدار كان لسوء الحظ موجودا فإنه لم يكن من سبيل إلى اتصال للعلم اليوناني السابق بالمستقبل اللاتيني التالي، إلا من طريق المنحنى العربي، وإذا نحن نظرنا إلى العلم العربي من وجهة نظر التطور الإنساني عموما وجدنا أن الثقافة العربية الإسلامية كانت ذات أهمية بالغة، ذلك لأنها تؤلف الصلة الأساسية بين الشرق وبين الغرب، ثم بين الشرق الأوسط وبين آسية البوذية» وإذا كان العرب المسلمون قد أسدوا هذا المعروف إلى أوربا بصفة عامة فإن التراث اليوناني القديم يستحوذ على النصيب الأكبر منه، حيث حافظوا على هذا التراث في جملته، وحافظوا على ما فُقد أصله اليوناني على وجه الخصوص، ولنا عندئذ أن نقول : إن الناس جميعا « يعترفون بفضل التراث اليوناني على الفكر الإنساني كله، فإذا كان هذا دور العرب في تكوين التراث اليوناني والمحافظة عليه والعناية به وإخصابه فيجب على الناس جميعا أن يعترفوا بما للعرب من فضل بالغ على الفكر الإنساني من هذه الناحية أيضا، أعني من ناحية فضله في تكوين التراث اليوناني».

ولا يقلل من قيمة هذا الدور الحضاري الذي قامت به الدولة الإسلامية وما نشأ في ظلها من حضارة أن أكثر الذين شاركوا في عملية الترجمة كانوا من غير المسلمين وقد كان من هؤلاء حنين بن إسحاق، وابنه اسحق، وابن أخته حبيش الأعم وماسرجيس، وقسطا بن لوقا، وثابت بن قرة وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، ومتى بن يونس، وعيسى بن زرعة وأمثالهم.

وهذا أمر ليس بخفى على من يهتم بهذا الجانب من جوانب الثقافة العربية الإسلامية، ومن حسن الحظ أن المؤرخين لثقافتنا كانوا يتحدثون عنه ولا يخفونه، ولكنهم كانوا يلاحظون معه أمرًا آخر لا ينبغي تجاهله، وهو الدور الذي قام به المسلمون في إتمامه، وها هو أبو الحسن العامري (ت ٣٨١ هـ)

يذكر ذلك فيقول: «إن أهل النُّهى من المسلمين قد سعدوا – مع ما كان لديهم من علوم الإسلام– بنقل الكتب المنسوبة إلى ذوي الشهرة من حكماء الروم والفرس والهند واليونان، والعمل على تأمل معانيها، وحل مواقع الشبهة منها، كما عملوا على شرحها وإذاعتها» ويمثل هذا عند العامري– ميزة من الميزات الكبرى للمسلمين على من سواهم من أهل الأديان الأخرى «ولو أنه كان لأهل الأعيان مثل هذه السمة في المعارف، والبسطة في المعالم لوجدت كتبهم مبرزة في أيديهم، ولما خفي خبرها على المتعرفين لأحوالها».

ولم يتجاهل العامري أن أكثر المترجمين لم يكونوا من أهل الإسلام لكنه يقول: «وليس لقائل أن يقول: إن الأكثر من المترجمين كانوا يتدينون بالنصرانية وبالصباوة فإنهم ما فعلوا ذلك إلا لما شاهدوه من قوة الإسلام وشرفه، وما كان قصدهم إلا التقرب إلى الخلفاء الضابطين لِعُرَى الإسلام وقواعده».

وهذا الذي قاله العامري يقوله واحد من كبار مؤرخي العلم المعاصرين وهو سارتون الذي ناقش رأي القائلين بأن الفضل كله ينبغي أن يكون لهؤلاء المترجمين، وقد بين أن لهم فضلاً دون ريب وقد عاونهم عليه أنهم كانوا حينئذٍ أكثر إلمامًا باللغات من العرب والمسلمين، وهذه الميزات اللغوية التي توفرت لهم كانت ضرورية، ولكن لم تكن كافية، «إن كل عمل وخصوصًا إذا كان طويلاً ومرهقًا – لا يمكن أن ينهض به ما لم يكن ثمة أحد يحتاج إليه حاجة ملحة، وما لم يكن ذلك فوق ذلك مستعدًا لأن يرزق الشخص الذي يريد أن ينهض به. والحكام العرب كانوا – عمومًا– راغبين في عمل النقلة، وكانوا كثيرًا ما يتنافسون في ذلك منافسة شديدة. لقد كانوا هم البادئين. والبادئ أفضل».

على أن الأمر لم يكن مقصورًا على هذا الإنفاق المادي السخي – مع أهميته البالغة– بل إنه كان مصحوبًا بأمر آخر لا يقل عنه أهمية وهو هذه

السماحة الفكرية التي تعد من ملامح الثقافة الإسلامية، التي اتسع صدرها لإسهامات هؤلاء الذين لم يدينوا بالإسلام، ولكنهم وجدوا في رحابه ما يسمح لهم بحرية العقيدة، ويرحب بهم في مجال الثقافة والعلم ويشجعهم على القيام بهذا الدور بما يقدم لهم في مكانة أدبية وعطاء مادي.

وقد كان هؤلاء حريصين على أن يكون له دورهم الإبداعي البناء. ولعل مما يدل على هذا ما قاله حنين بن إسحاق: «من وضع علما وصناعة كان كمن بنى دارًا. ومن شرح وفسر ذلك الأصل كان كمن طيَّن سطحها وجصصها وليس من جصص دارًا وكنسها كمن بناها» وإذا كانت حضارة الإسلام قد اتسعت لهذه الإسهامات العلمية ورحبت بها، فإنها لم تكن لتضيق عن جهودهم في نقل تراث الحضارات الأخرى.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن الحاجة إلى جهود هؤلاء فيما يتعلق بحركة الترجمة – لم تدم طويلاً لأنها كانت مرهونة بهذه الحركة ذاتها. وعندما قطعت هذه الحركة شوطًا كبيرًا، وأصبح كثير من نتاج العقل الإنساني منقولاً إلى اللغة العربية، وصار يمنع من الاطلاع عليه بعض العوائق – عندئذ تقدم العرب والمسلمون ليقوموا بدورهم في بناء صرح العلم وليضيفوا جهودهم إلى جهود السابقين.

ولعل الأمر كان بالنسبة لهم نوعًا من إثبات الذات، والارتقاء إلى مستوى التحدي الحضاري الذي واجهوه، عندما أتيح لهم أن يحكموا شعوبًا سبقتهم في جوانب كثيرة من جوانب الحضارة، وكان عليهم أن يثبتوا أنهم ليسوا أقل منهم قدرة على الإسهام في بناء العلم وإحيائه وتطويره، وكانت خطواتهم الأولى في هذا الصدد هي أن يتزودوا بما سبقتهم إليه الشعوب الأخرى، وأن ينقلوه إلى لغتهم، وأن يبذلوا من أجل تحقيق هذه الغاية النبيلة كل ما تيسر لهم من جهد ومال، وكان هذا مقدمة لما تحقق من نهضة علمية على أيديهم، وهي تلك النهضة التي كانت جديرة بأن يطلق عليها بعض مؤرخي العلم وصف

«المعجزة» وفي هذا يقول سارتون آتيا بكلمة معجزة لترمز إلى تفسير ما بلـــغ إليه العرب في الثقافة والعلم مما يخرج تقريبًا عن نطاق التصديق: "وليس لذلك شبه في تاريخ العالم كله، ما عدا حسن اكتساب اليابانيين للعلم الحديث، وللبراعة الفنية في أثناء العصر الميجي».

ويقول مؤرخ غربي آخر: «ولم يمضِ حين قليل حتـــى ظهـــر علمـــاء وأساتذة مسلمون، تمثلوا الثقافة الغربية، وجعلوها جزءًا لا ينفصل مـــن ثقافـــة المسلمين وحضارتهم، وقد نقل كل ذلك فيما بعده إلى الغرب» وقد وصف هـــذه الثقافة الإسلامية بأنها كانت تمثل الغذاء الأول للعلماء المسيحيين فـــي القـــرون الوسطى وبأنها تمثل «لباب الثقافة في أوروبا».

ولقد أسهمت العلوم المترجمة في هذه الحركة العلمية التي ظهـــرت لـــدى المسلمين، لا سيما فيما يتعلق منها بالعلوم الطبيعية والرياضية، ولكن هذه العلوم نفسها كانت معروفة لدى شعوب أخرى قبل المسلمين، ثم لم تثمر – مع ذلـــك- ثمرتها التي ظهرت عند المسلمين، وقد اتصل هؤلاء بـــالتراث اليونـــاني قبـــل المسلمين وأجادوه أكثر منهم «غير أن ترقية هذا العلم، وإبداع نماذج الدراسات العلمية، استأثر به المسلمون، فلم يقدر الســـريانيون – وهـــم أرقـــى الشـــعوب النصرانية في الشرق على أن ينجبوا عالمًا واحدًا يصحُّ مقارنته بالفارابي وابن سينا والبيروني وابن رشد».

٢- كانت الثقافة الإسلامية قبل الترجمة تتكون من تيار واحد هو تيـــار العلوم الإسلامية والعربية التي نشأت حول القرآن والسنة واللغة العربية.

ولكن حركة الترجمة الشاملة أضافت تيارًا جديدًا من العلوم التي ترجع إلى حضارات الأمم السابقة، وهو تيار يتكون من علوم علمية ونظرية، ولم يُكتـــب لهذا التيار الثاني أن يعيش في عزلة، بعيدًا عن التيار الأول، بل إنه اقترب منه، واتصل به وحاول التأثير فيه، وكان ذلك طبيعيًّا؛ لأن التيارين يعيشان في بيئـــة واحدة، يؤمن أصحابها بأن «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق

بها» ولذلك لم يصدوا أنفسهم عن التعرف على هذه العلوم الوافدة إليهم، دون أن يعني ذلك أنهم يوافقون على كل ما جاء فيها، أو يسلمون به تسليمًا مطلقًا.

وقد أثمر هذا الاتصال آثارًا بدأت تظهر في جوانب مختلفة من هذه الثقافة، ووصلت بعض هذه الآثار إلي العلوم الإسلامية والعربية ذاتها. ومن صور هذا التأثير ما نراه في تلك الحكم الأخلاقية التي وجدت طريقها إلى بعض الكتب والمؤلفات العربية، وكانت تلك الحكم مستمدة من الأدب الفارسي أحيانًا، ومن الحكمة اليونانية أحيانًا أخرى، وقد نجد بعضًا منها يرجع إلى مصادر أخرى غير هذين المصدرين ويمكن أن نجد نماذج لهذه الحكم في كتب ابن المقفع والجاحظ وابن قتيبة لا سيما في كتابه عيون الأخبار ثم لدى مسكويه في كتابه: الحكمة الخالدة، وعند المبشر بن فاتك في مختار الحكم ومحاسن الكلم، ثم من قبله لدى حنين بن إسحاق في كتاب آداب الفلاسفة، بل إن بعض هذه الحكم التي نسبت إلى سقراط وجالينيوس وأفلاطون وأرسطو وغيرهم قد وجدت طريقها إلى كتب بعض المؤرخين كاليعقوبي والمسعودي، وبعض الفقهاء كالماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين، والراغب الأصفهاني في كتابه: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ثم إلى كتب بعض الصوفية كأبي طالب المكي في كتابه قوت القلوب والغزالي، هذا فضلاً عن وجود عدد من هذه الحكم والوصايا في الكتب التي خصصت للحديث عن الحكماء مثل تاريخ الحكماء لظهير الدين البيهقي، ولم يقتصر الأمر على بعض الحكم والوصايا بل إن بعض النظريات والآراء الأخلاقية لسقراط وأفلاطون وأرسطو قد ظهرت لدى بعض المفكرين الإسلاميين، ومنهم فقهاء وصوفية ويمكن أن نشير هنا – مثلاً– إلى الحديث عن الفضائل الأربع لدى أفلاطون ونظرية الوسط التي قال بها أرسطو.

وتتنوع مظاهر هذا النقل وصوره، في الكتب الموسوعية ككتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، والبيان والتبيين، والحيوان، للجاحظ، والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، وقد يكون ذلك مدخلا لإجراء بعض المقارنات

والموازنات لدى أمم مختلفة ومن هذا ما جاء لدى الجاحظ في حديثه عن البلاغة لدى اليونان والروم والهند وفارس، وما أورده من تصور الهند للبلاغة وشروطها، وما قام به من مقارنات بين الأمم كالفرس والهند واليونان والعرب، وطرق الخطابة لديهم، وما يكون عندهم بداية وارتجالاً كأنه إلهام، وما يأتي عند بعضهم بعد روية واجتهاد، ثم لا يخلو ذلك كله من إشارة إلى تناسخ الهنود، وأقوال لكسرى، وأقوال في الزهد لعيسى، ومواعظ لداود عليهما السلام ومنه – كذلك– ما جاء لدى أبي حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، وهو يذكر أقوالاً ووصايا – قد يردّ على بعضها أحيانًا– لأعلام من الفرس واليونان وغيرهم ومن هؤلاء سقراط وأفلاطون وأرسطو وأنكساغوراس وأبقراط وجالينيوس وديوجانيس وهوميروس والإسكندر ثم هو يذكر أقوالاً لبعض حكماء وأعلام الفرس، ورؤوس مذاهبهم الدينية كمزدك وزرادشت، وكسرى أنوشروان وهو يورد أقوالاً لبعض الحكماء والأنبياء كلقمان وداود وعيسى عليهم السلام.

ومن صور هذا التأثر ما نراه من تأثير للفلسفة في علم الكلام، وكان هذا العلم قد نشأ لدى المسلمين للدفاع عن العقيدة الإسلامية في مواجهة خصومها من أصحاب الديانات الأخرى، وغيرهم ممن لا ينتسبون إلى دين إلهي، وقد تأثر فريق من علماء هذا العلم بالفلسفة، وجاء في مقدمة هؤلاء فرقة المعتزلة التي بدأ ظهورها على يد مؤسسها واصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني الهجري، وقد اتصل أعلام هذه الفرقة بالفلسفة لأسباب متعددة، وأحدث هذا الاتصال آثاره في علم الكلام ومنهجه، وفي ذلك يقول الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام، وأفردتها فنًا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام ثم انتقل هذا التأثر إلى الأشاعرة وكان من ثمراته أن علماء الكلام قد ناقشوا بعض المصطلحات التي سبقهم الفلاسفة إلى دراستها، بل إنهم اقتبسوا بعض الأدلة الفلسفية، التي استدلوا بها على بعض أصول العقيدة كالإيمان بالله تعالى، ومن هذه الأدلة دليل الجوهر الفرد، ودليل التناهي.

وكان للمنطق الذي هو علم من علوم الفلسفة أو أداة من أدواتها، حظه من هذا التأثير، ووصل الأمر إلى حد انشغال فقيه كابن حزم «ت ٤٥٦هـ» بتقريب المنطق إلى المسلمين، وأن يحاول الغزالي استخلاص «أشكاله» من القرآن الكريم، كما يظهر ذلك في كتابه القسطاس المستقيم. وأن ينظر إلى مباحثه وموضوعاته ولا سيما فيما يتعلق بالحد والبرهان ومدارك العقول على أنها «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً ... وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كالحاجة إلى أصول الفقه».

ومن المجالات التي كان للترجمة فيها أكبر الأثر: مجال العلوم الطبيعية والرياضية كعلم الطبيعة والفلك والصيدلة والنبات والرياضيات ونحوها، وقد كان التأثير في هذا المجال عظيمًا، لأن العرب قبل الإسلام –والمسلمين في أوائل الإسلام ـــ لم تكن لديهم حصيلة كبيرة من هذه العلوم ولذلك أقبلوا عليها واعتنوا بها، وكانت الترجمة في هذه المجالات أسبق من غيرها.

وينبغي أن يلاحظ هنا أن المسلمين وإن نقصت ذخيرتهم من هذه العلوم لم تنقصهم العقلية المنهجية التي اكتسبوها من خلال عنايتهم بالعلوم العربية والإسلامية، كما أنهم لم تنقصهم الروح العلمية التي تشبعت بها البيئة الإسلامية التي كان الإسلام يحثها على النظر في الكون وما فيه من كائنات، والتأمل في الإنسان وما يعرض له من أحوال وأطوار وما يتوصل إليه من علوم، ولذلك لم يمض إلا زمن قليل بعد ترجمة هذه العلوم العلمية والرياضية حتى أفصحت هذه العقلية الإسلامية عن خصائصها، وأبرزت كثيرًا من جوانب الأصالة فيها، وحدث ذلك أحيانًا بمجرد الترجمة، وكان للخلفاء دور في شحذ همتهم لاستخراج أقصى ما يمكن لعقولهم وخبرتهم أن تصل إليه. ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما نجده في سيرة محمد بن إبراهيم الفزازي الذي كان فاضلاً في علم النجوم وحركة الكواكب، وكان قد قدم على الخليفة المنصور سنة ست وخمسين ومائة للهجرة رجل من الهند، عالم بحساب الهند لحركات النجوم، المعروف

بالسند هند، وكان مودعًا في كتاب تضمن هذا العلم «فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى العربية، وأن يؤلف منه كتاب تتخذه العرب أصلاً في حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بن إبراهيم الفزازي، وعمل منه كتابًا يسميه المنجمون: السند الهند الكبير» ثم اختصره للمأمون: محمد بن موسى الخوارزمي، غير أنه لم يجعله مقصورًا على الأسس التي تضمنتها علوم الهند، بل إنه خالفها في التعاديل والميل «فجعل تعاديله على مذاهب الفرس، وميل الشمس فيه على مذهب بطليموس، واخترع فيه من أنواع التقريب أبوابًا حسنة فاستحسنه أهل ذلك الزمان .. وطاروا به في الآفاق، وما زال نافعًا عند أهل العناية بالتعديل إلى زماننا هذا».

وعندما تُرجم كتاب المجسطي في زمن المأمون، وعرف العلماء منه آلات الرصد، الموصوفة فيه تقدم المأمون إلى علماء زمانه بإصلاح آلات الرصد ففعلوا ذلك بل قام بعضهم بإصلاح بعض المعلومات التي ذكرها بطليموس في كتابه ثم قام العلماء في عهد المأمون بأرصاد في مراصد أقامها لهم المأمون وكان بعضها في دمشق على جبل قاسيون والشماسية ببغداد وكان ذلك بين سنتي ٢١٥، ٢١٧ للهجرة وقد توصلوا إلى آلات دقيقة بعضها يزيد بنصف ميل على تقديرنا الحاضر وقد توصلوا إلى آلات دقيقة وأدخلوا تحسينات على بعض الآلات القديمة التي انتقلت من بعدهم إلى أوروبا وظلت مستعملة لديهم إلى عهد قريب ووقع هذا في علم الهندسة والميكانيكا التي كانوا يسمونها علم الحيل، وكان من أعلام هذا العلم في عهد المأمون الحسن ابن موسى بن شاكر، الذي كان يمثل مع أبيه موسى وأخويه محمد وأحمد أسرةً علمية مهتمة بالهندسة وعلومها مع العناية بالإنفاق على المترجمين وقد وصف بأنه قد فُتح له في الحيل ما لم يفتح لأحد غيره من معاصريه ولا من السابقين عليه من المتحققين بهذا العلم، وكان لأحدهم تخيل قوي في الهندسة حتى حدث نفسه باستخراج مسائل لم يستخرجها أحد من الأولين وإذا كان هذا قد حدث في ذلك الوقت المبكر الذي أعقب ترجمة مثل هذه الأعمال مباشرة، ووقع في أثناء حركة

الترجمة الشاملة التي استمرت بعد ذلك لفترة ليست بالقليلة فإن لنا أن نتوقع هذه الأعمال العلمية بعد أن اكتملت تلك الحركة وتم استيعابها.

ولسنا في مقام استقصاء ما أضافته الحضارة الإسلامية، في عصر ازدهارها في مجالات العلم المختلفة، مما يعد دليلاً على أصالتها، ولكننا نشير في إيجاز إلى بعض الأمور ذات الدلالة الهامة.

أ- لم يكتف المسلمون بالمعرفة الدقيقة لما تم نقله إلى لغتهم كما لم يكتفوا بترديده والوقوف عنده؛ بل إنهم وضعوا على عاتقهم عبء إكماله، والنهوض به. وقد أضافوا إليه ثمرات جديدة، ولم تكن هذه الإضافات هينة القيمة أو محدودة الأثر، بل إنها كانت تصل في بعض الأحيان إلى تطوير جوهري لبعض فروع العلم كما فعلوا في مجال الرياضيات والفلك أو إلى وضع فروع جديدة منه كما فعلوا في علم الجبر الذي يُنسب إليهم بعد أن قام بوضعه محمد بن موسى الخوارزمي.

ب- نظر المسلمون في هذا التراث المترجم نظرة نقدية فاحصة، كان من آثارها أنهم تنبهوا إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها السابقون. وقد قاموا بتحديد هذه الأخطاء، وذكروا ما اهتدوا إليه من الصواب فيها ولم يمنعهم ذلك من الاعتراف بفضل السابقين والتماس الأعذار لهم، ويمكن أن نشير هنا إلى مسلك ابن الهيثم إزاء سابقيه فهو مثال جيد يعبر خير تعبير عن هذا الموقف الذي يتسم بالإنصاف، والتواضع، والأمانة العلمية ثم الروح العلمية اليقظة التي تبحث عن الحق في ذاته، دون اغترار بشهرة الآراء وذيوعها، ودون استسلام لما لأصحابها من مكانة رفيعة، وتقدير عظيم، فابن الهيثم يعترف بفضل سابقيه ولكنه يرى بعض مواطن الخطأ لديهم، وهم معذورون، إذ «الحيرة متوجهة، واليقين متعذر، والمطلوب غير موثوق بالوصول إليه، وما أوسع العذر، مع جميع ذلك، في التباس الحث، وأوضح الحجة في تعذر اليقين، فالحقائق غامضة، والغايات خفيَّة، والشبهات كثيرة، والأفهام كدِرة،

والمقاييس مختلفة، والمقدمات ملتقَطة من الحواس، والحواس، التي هي العدد، غير مأمونة الغلط فطريق النظر معفًى الأثر، والباحث المجتهد غير معصوم من الزلل فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة، وتتشتت الآراء، وتفترق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذر اليقين» لكن ذلك لم يكن يعني لديه أن يكون في موقف التابع لأقوال السابقين، المردد لها دون برهان صحيح، وحجة ظاهرة، بل إن الأمر كان يقتضي منه نظرة فاحصة، يقوم بها عقل يقظ متأمل ناقد، وفي هذا يقول «فطالبُ الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل، والنقصان، والواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه «خصمًا» لكل ما ينظر فيه ويجيل فكره في متنه جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، فإنه إذا سلك هذا الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشُبَه».

وتحقيقا لذلك كتب ابن الهيثم كتابًا ناقش فيه بعض نظريات وآراء بطليموس الفلكية، سماه: الشكوك على بطليموس. وناقش المؤرخ العالم عبد اللطيف البغدادي بعض آراء جالينوس الطبية بناء على بعض الملاحظات التشريحية التي استخلص منها خطأ جالينوس في بعض ما ذهب إليه وقد قال البغدادي إنه شاهد من العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ما أفاده علمًا لا يستفاد من الكتب «والحسُّ أقوى دليلا من السمع، فإن جالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه فإن الحس أصدق منه» وقد تبين أنه أخطأ في وصفه لعظم الفك الأسفل، ولم يحكم بذلك إلا بعد أن شاهد هذا العظم أكثر من ألفي مرة، إنه استعان فوق ذلك، بوصف غيره له حتى يكون على ثقة من النتيجة التي انتهى إليها، وقد فعل مثل ذلك مع بعض العظام الأخرى، وإن تكن درجة ثقته فيها أقل من ثقته في عظم الفك الأسفل؛ لأن ملاحظاته لم تكن حاسمة في مخالفة ما سبق إليه جالينوس.

وقد تُرجم الحيوان لأرسطو، وقرأه الجاحظ، المشهور بنهمه العلمي، وتطلعه القوي إلى المعرفة، والمعروف بصلته ببعض المترجمين ثم قام الجاحظ بتأليف كتاب، يمكن اعتباره دائرة معارف كبرى عن الحيوان، وقد أودعه خلاصة خبرته الشخصية، ومعارفه المتنوعة، المستمدَّة من مصادر مختلفة، بعضها يرجع إلى فارس والهند واليونان، وقد ذكر أنه أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة وكان من مصادره كتاب الحيوان لأرسطو، وقد ذكر اسم الكتاب صراحة فقال: قال صاحب المنطق في كتابه الذي يقال له الحيوان وقد نقل عنه كثيرًا، وكان النقل طويلاً حتى إنه ليأتي في صفحات متعاقبة أحيانًا ولكنه لم يأخذ كل ما نقله عنه مأخذ التسليم، بل إنه كان يحاول التأكد من صحته، وكان يلجأ في ذلك إلى أهل الخبرة والاختصاص، فهو يذكر مثلا أن صاحب المنطق قد زعم أنه ظهرت له حية لها رأسان، فسأل أعرابيًا عن ذلك فزعم أن ذلك حق وهو يعلن في بعض الأحيان عجزه عن فهم قوله، لأنه لن يذكر له سببًا ومن هذا قوله « وقال صاحب المنطق، ويكون بالبلدة التي تسمي باليونانية طبقون حية صغيرة شديدة اللدغ، إلا أن تعالج بحجر، يخرج من بعض قبور قدماء الملوك، ولم أفهم هذا، ولم كان ذلك؟».

وكان يستغرب نسبة بعض الآراء إلى أرسطو، لأنه لا يجد شواهد تدل على صدقها وقد ذكر بعض آرائه عن التزاوج بين حيوانات مفترسة مختلفة في أجناسها ثم قال «وما نظن بمثله أن يخلِّد على نفسه في الكتب شهاذات من العلماء، وما عندنا في معرفة ما ادعى إلى هذا القول» وكان يستنكر نسبة بعض الآراء، وقد فسر ذلك بقوله «ولعل المترجم قد أساء في الإخبار عنه وقد وجد نفسه مضطرًا إلى مخالفة أرسطو؛ لأن العيان لا يصدقه ومن ثم يَعْسر قبول رأيه وكان من هذا الباب حديث أرسطو عن الأسماك، وقد تناول بعض حديثه عنها في لهجة لا تخلو من فكاهة أو سخرية، وإن كان قد حاول أن يخفف من حدتها- بعد أن ساقها، يقول الجاحظ: «وقد أكثر في هذا الباب أرسطاطاليس، ولم أجد في كتابه على ذلك من الشاهد، إلا دعواه.

وقد قلت لرجل من البحريين: زعم أرسطاطاليس أن السمكة لا تبتلع الطعم- أبدًا- إلا ومعه شيء من ماء، مع سعة المدخل، وشره النفس، فكان من جوابه أنه قال: ما يعلم هذا إلا من كان سمكة مرة أو أخبرته به سمكة أو حدثه بذلك الحواريون أصحاب عيسى، فإنهم كانوا صيادين» وقد نَسب هذا ومثله إلى مبالغات بعض أصحاب الحكايات، الذين يعنون بالغرائب الكثيرة، وقد كان هذا يدعوه إلى التوقف في قبول كثير من هذه الحكايات، بسبب، ما فيها من مبالغات، أو كما وقع في بعضها من أخطاء، ولهذا قال: «وكيف أسكن- بعد هذا- إلى أخبار البحريين، وأحاديث السماكين، وإلى ما في كتاب رجل «أرسطو» لعله لو وجد هذا المترجم، أن يقيمه على المصطبة، ويبرأ إلى الناس من كذبه عليه، ومن إفساد معانيه بسوء ترجمته وهكذا اتخذ الجاحظ هذا الموقف النقدي اللائق بأمثاله من المفكرين من أبناء الحضارة الإسلامية، التي تعني بالتثبت، وتبحث عن الدليل والبرهان.

وكان التصحيح يتعلق- في بعض الأحيان- بمناهج بعض العلوم، كعلم الكيمياء، الذي صحح المسلمون وجهته، وتحول على أيديهم من علم يبحث عن حجر الفلاسفة، ويسعى إلى تحويل المعادن إلى ذهب، إلى علم تجريبي محكم وكان الكندي الفيلسوف من أوائل الذين نبهوا إلى خطأ التصور القديم لهذا العلم ولوظيفته، وكتب في ذلك بعض الرسائل ومنها رسالة في التنبيه على خدع الكيميائيين، ورسالة في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم.

ج – أضاف المسلمون إلى جهودهم العلمية في مجالات العلم المختلفة جهدًا آخر يعد من مفاخرهم، ويتمثل هذا الجهد في أن المسلمين كان لهم دور كبير لا يصح تجاهله في تحديد وتطبيق قواعد المنهج الاستقرائي الذي تستخدمه العلوم العملية التجريبية، وقد كان اليونان أسبق منهم – دون ريب- في التوصل إلى كثير من المعارف العلمية كما أن بعض مدارسهم العلمية كانت تعني بالملاحظات والتجارب الملائمة لبحوثهم ومجال تخصصهم.

ولكن السمة الغالبة على مدارس العلم اليونانية كانت تميل بها نحو الطابع النظري التأملي، الذي كان يحظى بالمكانة الرفيعة لدى كبار مفكريهم، وقد أثمر ذلك ترفعًا واضحًا عن الأعمال اليدوية، والفنون العملية. التي وصفها بعضهم بأنها تحمل وصمة اجتماعية، وتعتبر «حقًا أعمالا غير مشرفة في مدننا» وأدى هذا إلى تعويق تقدم العلوم الطبيعية والآلية «الميكانيكية» والكيميائية عند الإغريق بل جعلت بعضهم يهاجم الاتجاه إلى التجربة التي تعتمد على الحواس بدلاً من العقل وظهر ذلك لدى بارمنيدس الذي قال: «اصرف ذهنك عن طريق البحث، ولا تدع العادة التي تأصلت عن طريق التجربة المتشعبة تجبرك على اتخاذ هذا الطريق، فتستخدم العين الكفيفة أو الأذن المرددة، أو اللسان، كأداة، بل اختبر بعقلك ما ساهمت به في المناقشة الكبرى» وكان لأفلاطون دخل كبير في سيادة هذا الطابع النظري، واعتباره المثل الأعلى، وكان لنظريته عن عالم المثل دور أساسي في التخلي عن محاولة تكوين علم الطبيعة بل كانت هي ذاتها عقبة كئودا في وجه إقامة هذا العلم وهذا أمر متوقع لأنها تجعل الوجود الحقيقي الخالد الثابت محصورًا في عالم المثل على حين أن العالم الحسي هو عالم النقص والأشباح والظلال.

وعندما جاء أرسطو لم ينهج نهج أستاذه، بل نقد نظرية المثل، واهتم بالوجود الواقعي المحسوس، وكان من أهم الفروق بينه وبين أستاذه أنه كان وهو يعالج مسائل ما بعد الطبيعة يعالجها بشكل مادي طبيعي، بينما كان أفلاطون يتناول علم الطبيعة تناولاً لاهوتيًا وقد قام أرسطو بملاحظات شتى في مجالات مختلفة كعلم الفلك والطبيعة والتاريخ الطبيعي والحيوان وامتدت ملاحظاته إلى الدراسات المتعلقة بالإنسان في فروع الأخلاق والسياسة وغيرها.

وعلى الرغم من تلك السمة الغالبة، وعلى الرغم من تلك النزعة التي اتجهت نحو التجريبية لدى أرسطو وغيره فقد ظل الاتجاه الغالب هو الاتجاه النظري، لاعتقاد أصحابه أنه أكثر أهمية من ناحية الدقة واليقين من العلم

التجريبي وقد وصفت جهود أرسطو نفسه بأن تجاربه كانت قليلة، بحيث لا تشكل منهجًا أساسيًا وأن ملاحظاته كانت تعتمد، في جانب منها على الآخرين وأن الفرض بمعناه العلمي لم يظهر في أعماله بوضوح.

وقد ظل الجانب النظري التأملي يحتل لديه، مع هذا أرفع مكانة. فالتأمل العقلي هو الغاية العليا التي يسعى الفيلسوف إلى تحقيقها، وأشرف الفضائل عنده هي فضيلة النظر العقلي، وهذه الفضيلة هي التي تجعل الفيلسوف شبيهًا بالآلة وهكذا ظل الطابع النظري هو السمة الغالبة على جهود اليونانيين.

وعندما نقل التراث العلمي إلى المسلمين أعملوا فيه عقولهم، ونظروا فيه نظرة فاحصة كما سبق القول، ثم اتجهوا بالبحث وجهة تجريبية واضحة أثمرت ثمراتها فيما ظهر على أيديهم من نهوض بالمنهج الاستقرائي الذي كان موضع عنايتهم، وقد كانت كتاباتهم النظرية، وتجاربهم، العملية متضمنة لأسسه وقواعده.

وقد حرصوا على بيان مكانة الملاحظة الحسية ودعوا إليها، وبشروا بها: مصدرًا عامًا للحقائق، ومارسوها بالفعل في بحوثهم، واستعانوا بها في تمحيص أقوال أسلافهم، والكشف عن أخطائهم، كما اهتموا باستخدام الآلات التي تعوضهم عن قصور الحواس، وتوجد على هذا شواهد كثيرة في تراثهم وأصبح للتجربة لديهم مكانة مرموقة لم تكن لها من قبل، وجعلوها مصدرًا لبعض المعارف التي لا يمكن الحصول عليها بالتقليد أو السماع أو النقل عن الآخرين. وفي مثل هذه المسائل يقول البيروني «وإلى التجربةُ يُلتجأ في مثل هذه الأشياء، وعلى الامتحان فيها يعوّل» ومن قبل قال جابر بن حيان: «ومن كان دربًا كان عالما حقًا، ومن لم يكن دربًا لم يكن عالمًا، وحسبك بالدّرْبة في جميع الصنايع أن الصانع الدرِب يحذق، وغير الدرب يعطّل» وقال أيضًا: «وملاَك كمال هذه الصنعة: العمل والتجربة، فمن لم يعمل ولم يجرب لم يظفر بشيء أبدًا» وتحدث ابن الهيثم عن الاعتبار الذي يقصد به التجربة، وحدد الشروط اللازمة للبحث

العلمي الدقيق فى نصه المشهور الذي افتتح به كتاب «المناظر» وهو جدير بأن ينسب إليه الفضل في تطبيق الرياضة على الظواهر الطبيعية وقد تنبه البيروني إلى فكرة منهجية دقيقة، وهي أن المناهج تختلف باختلاف الظواهر التي تخضع للدراسة، وأن كل طائفة متجانسة من الظواهر تخضع لمنهج خاص بها، بحيث لا يغني عنه غيره في دراستها، «ولكل صناعة منهج وقانون لا يستحكم عليه ما هو خارج عنها، ولذلك كان ما أورده مما هو خارج عن هذه الصناعة إقناعيا غير ضروري وما وجدنا إلى الصناعة سلما ثابتًا على مناهجه لم ننحرف عنه إلى ما هو خارج من طرقه ومناهجه» وتدلنا دراسات عديدة على أنه قد وجد لدى العرب من سار في بحوثه على الطريقة الاستقرائية العلمية الحديثة كما ظهرت من بعدُ لدى العلماء المحدثين وهذا ما يوضحه التتبع لجهودهم في مجالات العلم المختلفة كالطب والفلك والكيمياء وغيرها. وأن المسلمين قد أفادوا في تحديدهم لعناصر هذا المنهج العلمي من دراساتهم للعلوم الشرعية لا سيما علم أصول الفقه وعلم الكلام.

وقد وُجد من مؤرخي العلم الغربيين مَن أوضح دور العرب المسلمين في قيام المنهج التجريبي الذي يعد من أهم أسس النهضة العلمية الحديثة في أوربا وفي العالم، ومن هؤلاء سارتون الذي يذكر أن كتب العلم التي كتبها العرب في القرون الوسطى ظلت أهم مورد يستقي منه العلم الحديث طوال عدة قرون من الزمان، وإن من العيب ألا يعرف مؤرخو العلم الكثير عن العلم العربي، وهو لا يتردد في توجيه اللوم إليهم لقبولهم لهذا النقص في معارفهم وهو يشير في مقام آخر إلى دورهم في غلبة الروح التجريبية على الروح النظرية، وقد بين أن هذه المأثرة ترجع إلى جهد المسلمين حتى آخر القرن الثاني عشر، وأنه مهما كان من أمر إعجابنا بالعلم اليوناني فلا مهرب لنا من أن نعترف بأنهم كانوا متخلفين من الناحية التجريبية التي تمثل الركيزة الجوهرية للعلم الحديث. وبالرغم من أن أطباءهم قد اتبعوا الأساليب التجريبية بحكم إيحاء الصناعة، فإن هذه الأساليب لم يقدرها الفلاسفة ولا علماء الطبيعة تقديرًا حقًا، وإن تاريخًا يتناول العلم

التجريبي عند اليونان ليكون قصيرا جد القصر ولكن بتأثير الكيمويين من علماء العرب، وعلماء البصريات أخذت الروح التجريبية تنشأ ببطء كبير.

ومنهم بريفولت الذي ذكر في لهجة حاسمة أنه لا توجد ناحية من نواحي الازدهار الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، ولكن أكثر هذه المؤثرات قد ظهرت أوضح ما تكون وأهم ما تكون في: نشأة تلك الطاقة التي تكوِّن ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة، ثم في المصدر القوي لازدهاره أي في العلوم الطبيعية وفي روح البحث العلمي، ويضيف بريفولت أن ما تدين به الحضارة الأوربية لعلم العرب لا يتمثل فقط فيما قدموه لهم من كشوف مذهلة لنظريات مبتكرة، بل إنها تدين له بوجودها نفسه، لأن العالم القديم لم يكن للعلم فيه وجود وقد كان لليونان جهد في صياغة المذاهب والنظريات، ولكنهم لم يضعوا قواعد العلم التجريبي ولم يهتموا بأساليب البحث، ولا بالمناهج التفصيلية للعلم، وما يحتاج إليه من ملاحظات وتجارب «أما ما تدعوه العلم فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة، وبطُرقٍ من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب «المسلمون» إلى العالم الأوربي».

وتقول هونكه «نعم إن العرب هم مخترعو العلوم التطبيقية والوسائل التجريبية، بكل ما تدل عليه هذه العبارة، والعرب هم المخترعون الحقيقيون للأبحاث التجريبية».

وهكذا لم يكن العرب والمسلمون مجرد «مستهلكين» لما أنتجته الأمم الأخرى في العلم والحضارة، بل إنهم كانوا ذوى عقلية نقدية، جعلت لهم نصيبًا كبيرًا في إبداع الحضارة وإنتاجها. وهذا يدل على أن تلك العقلية التي ترعرعت في ظل الإسلام لم تكن عقيما ولا مجدبة بل إنها- فيما يتعلق بالعلوم العربية الإسلامية- قد أقامت علوما تعددت فيها المدارس، وتنوعت فيها المناهج،

ونهض بهذا كله شخصيات علمية مكتملة لم تأل جهدًا في بناء هذه العلوم والعمل على تقدمها. ولعل مما يؤكد هذا أنه عندما شهدت البيئة الإسلامية أول ممثل للفلسفة، وهو الكندي الذي توفى في أواسط القرن الثالث الهجري كانت هذه البيئة نفسها قد شهدت قبل هذا التاريخ نشأة واستقرار كثير من العلوم الإسلامية، كعلم الفقه الذي ظهرت مذاهبه الكبرى على يد أبي حنيفة «١٥٠هـ» ومالك «١٧٩هـ» والشافعي «٢٠٤هـ» وأحمد بن حنبل «٢٤١هـ» وكذلك على يد غيرهم من أعلام الفقهاء كالأوزاعي «١٥٧هـ» وسفيان الثوري «١٦١هـ» والليث بن سعد «١٧٥هـ» وسفيان بن عيينة «١٩٨٨هـ» وغيرهم.

وكذا علم أصول الفقه الذي يعني تحديد الأصول الشرعية التي يرجع إليها الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية، وهو علم يعترف بعض كبار المتخصصين في القانون بأن المسلمين كانوا أصحاب الفضل في ظهوره لأول مرة في العالم، وأنه لا يوجد مثيل لهذا العلم عند اليونان أو الرومان في الغرب ولا عند الشرقيين في الهند أو الصين أو إيران أو مصر أو في أي مكان آخر، وليس معنى هذا أن القوانين لم تكن موجودة، بل إن القانون يوجد منذ القدم مع وجود الجماعة الإنسانية، وقد ظهرت نظم قانونية منذ عهد بعيد في الشرق وفي الغرب كقوانين حمورابي وجستنيان والألواح الاثنتى عشر عند اليونان وغيرها. لكن ذلك كان يتعلق في كل مكان، ودون استثناء، بقوانين أو بقواعد للسلوك، ولا يتعلق شيء منها جميعا بعلم القانون ولا بدراسة له من الناحية النظرية التجريدية. أما علم أصول الفقه فهو أول محاولة في العالم لوضع علم للقانون، متميز عن القوانين التفصيلية، وهو علم يمكن للمرء أن يطبقه على دراسة القانون في أي بلد وفي أي عصر وقد نما هذا العلم عند المسلمين تدريجيا، إلى أن قام الإمام الشافعي بتحديد معالمه، ثم أكمله العلماء من بعده وكذلك علم الحديث الذي بدأ التدوين فيه على يد الصحابة أنفسهم، ثم شهد نموا كبيرًا في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وظهرت فيه كتب ومسانيد كما وضعت فيه كتب

الصحاح على يد أعلام المحدثين، ومنهم مالك وعبد الرزاق الصنعاني وأحمد ابن حنبل والبخاري «٢٥٦» ومسلم «٢٦١» وقد كانا مع ابن حنبل من معاصري الكندي، وقد وضعت الكتب في أصول الحديث، وعلم الجرح والتعديل وغيره من علوم مصطلح الحديث التي أرست قواعد توثيق الخبر، وحددت أدق المناهج لنقد الرجال، وبيان درجات الحديث، واضعة بذلك علما من أعظم العلوم الإسلامية، وهو علم لم تتوصل الدراسات المتخصصة إلى كثير مما جاء فيه بعد المسلمين بقرون، وفي ذلك يقول الدكتور أسد رستم إن أول من نظم نقد الروايات التاريخية ووضع القواعد لذلك هم علماء الدين، وأنهم قد أتحفوا علم التاريخ بقواعد لا تزال في أسسها وجوهرها محترمة في الأوساط العلمية حتى يومنا هذا. وقد أشار إلى بعض كلام القاضي عياض في علم المصطلح ثم قال «والواقع أنه ليس بإمكان أكابر رجال التاريخ اليوم أن يكتبوا أحسن منها في بعض نواحيها، وذلك على الرغم من مرور سبعة قرون عليها، فإن ما جاء فيها من مظاهر الدقة والتفكير والاستنتاج.. يضاهي ما ورد في الموضوع نفسه في كتب الفرنجة في أوروبا وأميركا.. ولو أن مؤرخي أوروبا في العصور الحديثة اطلعوا على مصنفات الأئمة المحدثين لما تأخروا في تأسيس علم المثودولوجية حتى أواخر القرن الماضي، وبإمكاننا أن نصارح زملاءنا في الغرب فنؤكد لهم بأن ما يفاخرون به من هذا القبيل نشأ وترعرع في بلادنا.

ويمكن أن نشير – كذلك – إلى ما ظهر لدى المسلمين من العرب وغيرهم في علوم النحو واللغة والبلاغة والتفسير والتاريخ والعقيدة والأخلاق وغيرها، وقد برز كل علم منها علماء تكاملت جهودهم لبناء صرح هذه النهضة العلمية، ويمكن الرجوع إلى عناوين الكتب في هذه العلوم وإلى أسماء مؤلفيها – وما أكثرهم – في كتب كاملة، خصصت للتعريف بها وبهم، ومن أشهرها كتاب الفهرست لابن النديم وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده.

ولعل ذلك يدفعنا إلى القول بأنه لولا تلك النهضة العلمية لما كان بالإمكان أن تتم حركة الترجمة ذاتها، لأنها لم تكن- عندئذ- ستجد صدى لها أو اهتمامًا بها، فالترجمة- ذاتها- دليل على وجود هذه العقلية المتفتحة المهيأة للبحث والنظر والإفادة والنقد، ولو كانت تلك البيئة عقيما، والفكر مجدبًا لما تهيأت الأسباب للقيام بمثل هذه الحركة الكبرى للترجمة، ولا استعدت هذه البيئة لاستقبالها والتفاعل معها بالإضافة والتصحيح والتقويم.

على أنه ينبغي- عند تقدير آثار الترجمة - أن نتخلص من الميل إلى المبالغة التي قد نجدها لدى بعض الدارسين كالقول بأن الفكر العربي الإسلامي لم ينتج ويبدع إلا بعد اطلاعه ودراسته لمؤلفات مشاهير علماء تلك الحضارات، وأن ازدهار الترجمة في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد ترتب عليه قيام أعظم يقظة في التاريخ العربي الإسلامي، وأن النقلة هم الذين يقفون وراء ما وصل إليه العرب من تطور وتقدم في شتى حقول العلم والمعرفة وهي أقوال تحتاج إلى كثير من المراجعة والتصحيح، استنادًا إلى كثير من الأدلة والشواهد التي أشرنا إلى بعضها فيما سبق من الصفحات.

٣- إن أبرز الآثار التي ترتبت على حركة الترجمة تتمثل في أنه- بعد فترة وجيزة من ازدهار حركة الترجمة في عصر المأمون- بدأت تظهر طائفة جديدة أطلق عليهم لقب الفلاسفة وقد اختص هؤلاء بعلم جديد على البيئة العربية الإسلامية هو الفلسفة، ولم يكن هذا اللفظ ينطبق كما يقول كاراديفو على جميع الباحثين عن الحقيقة أو المهتمين بالفكر أو الباحثين النظريين فهؤلاء كانوا يسمون الحكماء، أما الفلاسفة فقد كانوا مواصلي العنعنات الفلسفية اليونانية على وجه الخصوص. ويقول أوليرى إن الفلاسفة هم الطلاب والشراح الذين بنوا عملهم على النص الإغريقي» وإن وصف الفيلسوف كان يطلق «على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة، إما باعتبارهم مترجمين أو طلابا للفلسفة أو مِن تلاميذ مَن استخدموا النص

الإغريقي وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثي العرب، ظهروا في القرن الثالث الهجري وانتهوا في القرن السابع، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو» ويتفق هذا الربط بين هذا العلم الجديد وبين أرسطو مع بعض النصوص القديمة كقول القفطي «وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية» وقد بدأ هؤلاء الفلاسفة بالكندي ثم توالي ظهورهم من بعدهم، وكان من بينهم بعض تلاميذه كأبي زيد البلخي، وأبى الطيب السرخسي وأبى الحسن العامري، وكان من أكثرهم شهرة أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ملكا والسهرودي المقتول وغيرهم.

وهكذا أصبح للفلسفة وجود على الساحة الثقافية في المجتمع الإسلامي، وأصبح الفلاسفة طائفة متميزة عن غيرها من الطوائف التي كانت توجد من قبل في المجتمع الإسلامي كالفقهاء والمحدثين والمفسرين والمتكلمين واللغويين وأمثالهم، وكان الفضل في نشأة هذا العلم وميلاده للترجمة، وإن كان يمكن القول بأن الوجود الحقيقي الذي تجلت فيه قسمات هذا العلم، واتضحت معالمه قد تم على أيدي هؤلاء الفلاسفة الذين بذلوا جهودهم لتحديد مقوماته، وتوطيد مكانته وإضفاء المشروعية عليه، بما اقتضاه ذلك كله من تحوير وإضافة بحيث يستطيع البقاء في البيئة الإسلامية التي انتقل إليها، وسعى إلى أن تستمر حياته فيها.

* * *

ملخص الوحدة الثالثة



الدارس الكريم...

تذكر أن الوحدة الثالثة قد تناولت ما يلي:

١- نالت حركة الترجمة إلى اللغة العربية في القرون الأولى للإسلام أهمية خاصة وذلك باعتبارها من أهم الوسائل التي أثرت في تعرف المسلمين على الثقافات والفلسفات الأخرى وبخاصة الفلسفة اليونانية.

٢- مرت الترجمة بالعديد من المراحل التاريخية منها جهود الترجمة الفردية في عصر البواكير في عهد الدولة الأموية، ثم مرحلة النضج وتنظيم جهود المترجمين وفق خطة ونظام محدد في عهد الدولة العباسية.

٣- وقفت وراء حركة الترجمة العديد من الأسباب والعوامل منها:

- الاتجاه نحو ترجمة العلوم ذات النفع العاجل كعلوم الطب والفلك وغيرهما.
- تشجيع الخلفاء والأمراء لحركة الترجمة وللمترجمين.
- وجود مصلحة للمترجمين تدفعهم نحو مزيد من الجهد، وربما تكون هذه المصلحة مادية عاجلة أو أدبية واجتماعية، وربما تكون لبعض هؤلاء أهداف أخرى ذات طابع ديني أو عرقي خاص.

٤- اتسمت حركة الترجمة في ذلك العصر بالشمول والإحاطة بكل المعارف.

٥- لم يقتصر عمل المترجمين على الترجمة فقط، بل وجدناهم يهتمون بالإضافة إلى الترجمة بالشرح والتفسير والدراسة والتحليل والنقد والتكميل.

٦- اجتهد المترجمون فى عمل ترجمات دقيقة، ولكن لم يتم لهم ذلك بالصورة المرجوة نظرا للعديد من الصعوبات من مثل:

- الترجمة من خلال لغة وسيطة.
- الضعف الذي كان عليه بعض هؤلاء المترجمين.
- عدم التخصص.
- تصرف الوسطاء في النص المترجم عن الأصل.

٧- ترتب على عدم الدقة في النقل والترجمة نتائج خطيرة في هذا الباب حيث نسبت كتب إلى غير أصحابها، وانبنى على ذلك الكثير من المواقف والآراء الفكرية كمحاولة الفارابي التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو بعد أن ظهر له أن هناك تعارضا بينهما من خلال كتاب نسب خطأ إلى أرسطو وهو كتاب أثولوجيا.

٨- كان للترجمة العديد من الآثار والنتائج منها حفظ تراث الأمم السابقة من الضياع.

* * *

التقويم

[؟]

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- لماذا حظيت حركة الترجمة بهذه المكانة الكبيرة في تاريخ الحضارة الإسلامية؟

٢- تحدث عن الأطوار التي مرت بها حركة الترجمة في العصور الإسلامية الأولى.

٣- اذكر أهم الأسباب والعوامل التي أدت إلى وجود حركة الترجمة.

٤- تحدث عن بعض السمات التي تميزت بها حركة الترجمة في عصورها الإسلامية الأولى.

٥- اذكر أهم الأدوار التي قام بها المترجمون الأوائل إزاء ما كانوا يقومون بترجمته من تراث الأمم السابقة مع التمثيل.

٦- تحدث عن أهم الصعوبات التي كانت تواجه المترجمين عند القيام بجهودهم في الترجمة.



الوحدة الرابعة

أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفات الغربية

الأهداف:

١- أن يتعرف الدارس على مسالك الفكر الإسلامي إلى أوروبا.

٢- أن يتعرف الدارس على أهم الشخصيات الأوروبية التي تأثرت بالفكر الإسلامي في عصر النهضة.

٣- أن يتعرف الدارس على بعض القضايا الفلسفية التي تأثر فيها الفلاسفة الغربيون بفلاسفة الإسلام.

٤- أن يستطيع الدارس تحديد مجالات تأثير الحضارة الإسلامية على الغرب.

٥- أن يزداد لدى الدارس شعوره بالاعتزاز بدور الحضارة الإسلامية في الفكر الإنساني.

* * *

أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفات الغربية

من حسن الحظ أن بعض المفكرين من جيل الرواد في الدراسات الفلسفية قد صنفوا العديد من المصنفات التي تكشف عن فكر اليونانيين في التراث الإسلامي، مثل «أرسطو عند العرب» و«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» كما تناول بعضهم بإسهاب وافدات الفكر الشرقي إلى الفكر الإسلامي وتأثيرها فيه.

لكن من سوء الحظ أن أحدًا من هذا الجيل الرائد، ولا من الأجيال التالية له، لم يتناول قضية وجود الفكر الإسلامي في الحضارة الأوربية، ومع تسليم الجميع بأن التأثير بين الحضارات أمر طبيعي، وهو أمر واقع لا شك فيه، فإن التركيز إنما كان على بيان تأثر فلاسفة المسلمين وفكرهم بالحضارات السابقة دون التعرض لبيان أثر هذا الفكر ووجوده في الحضارة اللاحقة.

وليس كاف في ذلك ما نقدمه هنا حول الموضوع خلال هذا العرض العام للتاريخ الفلسفي، وإن كان يصلح فحسب كمدخل للتأليف المستقل في هذا الموضوع الذي لم ينل بعد ما يستحقه من عناية.

والحق الذي لم يعد يقبل المراء أن الفلسفة الإسلامية بشتى ميادينها التي سنذكرها، كان لها وجود حقيقي فعال في الفلسفة الأوربية، وفي الفلسفات الغربية عمومًا، ولم يكن هذا الوجود هامشيًّا أو عرضيًّا، بل كان وجودًا أصيلاً حرك العقل الأوربي في اتجاه جديد لم يكن له من قبل عهد به، وسوف نحاول هنا أن نتبين صور هذا الوجود وأمثلته.

فالفكر الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية بمعناها العام قد انتقلت إلى أوربا في تلك الفترة التي وصفت فيها المسيحية وفكرها بأنها أصبحت «أشبه بعقائد الأسرار مثل الأورفيه والكثير من العقائد الأخرى التي كانت قائمة آنذاك».

وهو الحال الذي لم ينقذ المسيحية وفكرها والأوربيين عمومًا منه – باعتراف المؤرخين من الشرق والغرب– إلا ظهور مفكرين من أمثال «إدلاردأوف باث» (١٠٧٠–١١٣٥م) و«ميخائيل سكوت» (١١٧٥–١٢٣٦م) و«ألبرت الكبير» (١٢٠٦–١٢٨٠م) وتوماس الإكويني (١٢٢٥–١٢٧٤م) وروجر بيكون (١٢١٤–١٢٩٢م) وغيرهم ممن عاشوا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، والمعروف أن بعض هؤلاء كانوا تلامذة على العلم الإسلامي في المدارس الإسلامية التي انتشرت آنذاك في الأندلس وصقلية، وبعضهم تلقى علوم المسلمين من خلال المصنفات الإسلامية التي كانت هي الأخرى ذائعة الانتشار في أوربا.

وقد كانت الأندلس وصقلية مسلكين من مسالك الثقافة الإسلامية إلى أوربا، ثم كان هناك الطريق المباشر لمعرفة الأوربيين بعلوم الشرق الإسلامي وثقافاته عندما قاموا بحملاتهم المعروفة بالصليبية ضد المسلمين والتي شغلت نفس المساحة الزمنية التي نتحدث عنها (القرنين الثاني عشر والثالث عشر).

وإذا كان أشهر مفكري أوربا في تلك الفترة، التي يطلق عليها عصر النهضة الأوربية الأولى في القرن الثاني عشر، كانوا تلامذة في المدارس الإسلامية وطلابًا لعلوم المسلمين؛ فإن ذلك يكشف عن مدى الأثر الذي أحدثه الفكر الإسلامي في العقلية الأوربية في عصر نهضتها الأول كما يسميه جون لويس.

ولإثبات هذه الحقيقة نتوقف قليلاً مع بعض الشخصيات التي عرفت كأمثلة بارزة لمفكري أوربا في هذه الفترة، وأولها «إدلرد أوف باث» (١٠٧٠–١١٣٥م) وهو ممن تلقوا علومهم على العلماء المسلمين، وقد أشاد العلم الإسلامي والعلم الأوربي آنذاك تفريقًا دقيقًا، فالأول يمثل العقل الحر المنطلق، والثاني يمثل قيدًا حديديًّا على العقل، وقد وردتت تفرقته تلك بين العلمين في حوار له مع ابن أخيه الذي تلقى تعليمه في جامعات أوربا، ولم

يعرف شيئًا عن الثقافة الإسلامية، يقول «أوف باث» في هذا الحوار:

«إنني، وقائدي ودليلي هو العقل، قد تعلمت شيئًا من أساتذتي العرب، وأنت قد تعلمت شيئًا مختلفًا عنه، لقد بهرتك مظاهر السلطة، فوضعت في رأسك لجامًا تقاد به، وإلا فبأي اسم آخر يمكننا أن نسمي السلطة سوى أنها لجام؟ فكما أن الحيوانات العجماء تقاد من مقودها حيث يشاء الإنسان، من غير أن تدري لماذا تقاد ولا إلى أين تقاد... كذلك كثير منكم يرسف في أغلال البساطة، وتصديق كل ما يسمع، ويقودكم إلى خطر سلطة الكتاب والمؤلفين....».

ويضيف قائلاً: «إن الإنسان قد منح العقل لكي يستخدمه حكمًا عاليًا في الفصل بين الحق والباطل... فإن علينا أن نبحث أولاً وقبل كل شيء عن العقل، فإذا اهتدينا إليه – لا قبل أن نهتدي إليه– نبحث في السلطة، فإن سايرت العقل قبلناها...».

إن دلالة هذا النص تتركز في أمور:

١– أن المقارنة بين الفلسفة الإسلامية، والمعارف التي كانت تعاصرها في أوربا هي مقارنة بين العقل واللاعقل، بين الانطلاق والتحجر، بين الحرية والعبودية.

٢– أن الثقافة الإسلامية، أو الفلسفة بمعناها العام كان لها طلاب من نجباء الأوربيين في هذا الوقت، والذين كان لهم الأثر المباشر والفعال في إحياء أوربا على أساس فكر جديد ومناهج جديدة.

٣– أن الكنيسة بمفهوماتها وتقاليدها المتوارثة مثلت قيدًا خطيرًا على العقل الأوربي لم يفلت منه إلا أمثال «إدلرد أوف بوث» ممن فروا إلى تعلم علوم المسلمين.

وهذا ما يؤكده «هنري كوربان» حين قرر أن الكنيسة قد أحاطت بالعقلية

الأوربية في العصور الوسطى كما تحيط بالكائن الحي. ويزيد الأمر وضوحًا حين يفرق تفرقة بين الإسلام والمسيحية في جانب مهم هو «غياب ظاهرة الكنيسة من الإسلام، وعدم وجود «أكليروس» يتسلط على وسائل النعمة، فليس في الإسلام جمود عقائدي، ولا سلطة جبرية، ولا مؤتمر يحدد العقائد، على عكس ما حدث للمسيحية».

ومثال آخر لهؤلاء المفكرين الأوربيين الذين كان لهم أثر كبير في نهضة أوربا، وهو «روجر بيكون» (١٢١٤-١٢٩٢م). وتتمثل أهمية بيكون بوجه خاص في كونه أولُ مفكر أوربي تحدث عن المنهج التجريبي، فإذا علمنا أنه كان من أشد المتحمسين لتعلم لغة العرب والمسلمين وعلومهم، وأنه -كما يقرر «بريفولت»-: «لم يكن إلا رسول علوم المسلمين ومناهجهم لأوربا المسيحية، ولم يَنِ مطلقًا في إقرار أن الطريق الوحيد لمعاصريه إلى العلم الحقيقي هو تعلم العربية، وتعلم العلوم العربية....». إذا علمنا ذلك تبينا مدى انتشار العلوم الإسلامية في أوربا في هذه الفترة، ومدى إقبال طلاب العلم من الأوربيين على هذه العلوم.

إن هذه الحقيقة التي قررها «بريفولت» تتقرر على لسان «بيكون» نفسه، فقد كتب يقول: «الفلسفة مستمدة من العربية.... فاللاتيني (يقصد الغربي) على هذا الاعتبار لا يستطيع أن يفهم الكتب المقدسة والفلسفة إلا إذا عرف اللغة التي نقلت عنها»، ويقول في موضع آخر: «إن ما وراء الطبيعة عند الفلاسفة جزء من الإلهيات؛ إذ يطلقون عليها وعلى الفلسفة الخلقية معا اسم: العلم الإلهي والإلهيات الطبيعية، كما يتضح ذلك من الكتابين الأول والحادي عشر من إلهيات ابن سينا»، فهو هنا يؤكد الأصل العربي للفلسفة، ويرى أن تعلمها ضرورة لا غنى عنها، وأن ذلك غير ممكن بدون تعلم اللغة التي نقلت عنها، ثم هو يشير إلى كتب الشيخ الرئيس ابن سينا إشارة خبير بها فاهم لمحتواها.

الحق أن الأمثلة كثيرة عن تغلغل الثقافة الإسلامية، وفاعليتها في أوربا

في تلك الفترة التي كانت بداية حركتها في اتجاه النهضة، والمقام لا يتسع لعرض الكثير منها، لكنا قبل أن نترك هذا الموضوع نختم بشخصية أخرى لها ثقلها في تاريخ الفكر الأوربي في العصور الوسطى، تلك هي شخصية «توماس الإكويني» (١٢٢٥-١٢٧٤) الذي ينظر إليه الغربيون على أنه «الشخصية المركزية في هذا العصر بأسره» وأنه قد استطاع مع أستاذه ألبرت الكبير «أن يتغلبا على الرجعية بعد صدام عنيف، وأخذا يصيغان من جديد أيديولوجية أوربا الغربية. وقد أدمج العلم الواسع الذي كان يتسم به توما الإكويني في دائرة معارف فلسفية ما زالت حتى اليوم الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، كما أنها هي التي قام على أساسها كل التفكير في العصور الوسطى.....».

من أين استقى «الإكويني» علمه الواسع هذا، والذي أدمج في دائرة معارف فلسفية ما زالت تمثل حتى اليوم الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية؟ من أين حصل معارفه تلك التي قام على أساسها كل التفكير في العصور الوسطى؟

لا أظننا بحاجة إلى التعرض لتفاصيل الجواب عن هذا السؤال؛ لأن أحدة الأساتذة الذين تخصصوا في دراسة ابن رشد وتوماس الإكويني، قد بين بالأدلة أن هذا الأخير قد انتحل آراء ابن رشد، فأخذ عنه رأيه في قضية خلق العالم، ونظريته في المعرفة، كما أخذ منه - كما يذكر ذلك أثين بلاسيوس- نظريته في العلم الإلهي. كذلك أخذ عن ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين آراءهم في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والوحي.

فابن رشد «كان يريد البرهنة على أن الفلسفة الحقة -كما تصورها هو- تتفق تمامًا مع الدين الموحَى به؛ وذلك لأن الحقيقة واحدة، ولا يمكن أن تتعدد، فالله يهبها إما عن طريق الوحي، وإما عن طريق العقل الذي ينتهي إلى الإيمان بما جاء به الوحي، ومسلك ابن رشد هنا نجد ما يماثله تمامًا عند

تــوماس الإكوينـــي بالنسبة إلى الفكر المسيحي، وعند موسى بن ميمون فيما يتــصل بالفكر اليهودي، ولكن يلاحظ أن هذه المحاولات الثلاث للتوفيق بين الوحي وفلسفة أرسطو تقع في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وأولها هي محاولة ابن رشد».

وقد قرر «رينان» رغم تعصبه الشديد ضد الإسلام والمسلمين أن توماس الإكويني كان «التلميذ الأول لابن رشد.... ومنه تعلم فن شرح فلسفة أرسطو، بعد أن كان مجهولاً قبله....».

ويــشرح «جون لويس» الظروف التي دخلت فيها فلسفة ابن رشد وغيره مــن الفلاسفة المسلمين إلى أوربا قائلاً: «لقد كان الهدف الأساسي الذي سعى إلــيه الاســكولائيون المتأخرون هو التوفيق بين لاهوت الكنيسة وبين العقل الإنــساني بواسطة مذهب علمي منطقي، أجبرت فيه قوى العقل كلها أن تعلن ولاءها للكنيسة على أسس عقلية... عندئذ ظهر أنه لا غنى عن أرسطو لإتمام عملــية إعــادة بناء العقيدة هذه، كان العرب هم وحدهم الذين درسوا أرسطو خلال العصور المظلمة...».

وبعد أن بين آراء ابن سينا في مسألة المفهومات الكلية والصور والأفكار، ينتقل إلى ابن رشد فيقول:

«أمــا ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) ثاني فلاسفة العرب الكبار، فقد كان له تفــسير خــاص لأرسطو »، ويشرح جون لويس بعض آراء ابن رشد -كما فهمهــا هــو- ثــم يقرر أنه «سرعان ما وصلت هذه الصور العربية لمذهب أرســطو كما شرحه ابن رشد، إلى أوربا بشتى الوسائل، وقد أثار ذلك تهليل نفــر مــن الناس، كما أثار سخط آخرين، إلا أن الفلسفة الجديدة أخذت توطد أقدامها شيئًا فشيئًا».

وأخيــرًا يكشف «جون لويس» عن المكانة التي وصلت إليها فلسفة ابن رشــد في أوربا في قوله: «وقد بلغ رواج الأرسطية درجة مطلقة إلى حد أن

كل أستاذ في الآداب بجامعة باريس في عام ١٣٤٧ كان عليه أن يقسم ألا يدرس مذهبا يتناقض مع مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد».

ولو تتبعنا فكر الشيخ الرئيس ابن سينا لنكشف عن الحضور البارز والمؤثر له في أوربا لطال بنا المقام؛ فالموضوع في حقيقة الأمر يحتاج إلى مؤلفات خاصة به للكشف عن التراث الإسلامي في الحضارة الغربية، ولعل ما أوردناه هنا كاف في توجيه الأنظار إلى أهمية مثل هذه الدراسة.

على أن مما تجدر الإشارة إليه هنا أن ما أثر في الفكر الأوربي والحياة الأوربية في هذه الفترة، لم يكن فلسفة ابن سينا وفلسفة ابن رشد فحسب، وإنما انتقلت إلى أوربا فلسفات الكندي، والفارابي، والغزالي، والمعتزلة، والأشاعرة، وكذلك انتقلت إلى أوربا آراء المدرسة السلفية ومدرسة علماء أصول الفقه عن طريق ترجمة مؤلفاتهم، على نحو ما سيتضح بعد قليل.

لعلنا تمكنا فيما سبق من إيضاح ما يلي:

١- أن الفكر الإسلامي بمختلف مجالاته قد كان له وجود ظاهر في أوربا خلال عصورها الوسطى.

٢- أن هذا الوجود الفكري قد تحقق إما عن طريق التعلم المباشر في دور العلم الإسلامية التي كانت منتشرة آنذاك في الأندلس وصقلية، وإما عن طريق الكتب التي ترجمت إلى اللاتينية وتضمنت مصنفات للفلاسفة، والكلاميين، والسلفيين. وإما عن طريق الاحتكاك المباشر بعلوم الشرق خلال الحروب الصليبية.

٣- أن هذا الوجود للفكر الإسلامي في أوربا كان فعالاً ومثمرًا، فقد أعاد الروح للحياة الفكرية الأوربية، وبواسطته تم لأوربا الخروج من العصور الوسطى كما يقرر ذلك الباحثون الغربيون، ومنهم – على سبيل المثال « أوليري» الذي يقرر أن الرشدية قد انتقلت من مقرها الحقيقي وهو جامعة «بولونيا» وجامعة «بدوا»، ومن هذين المركزين انتشر نفوذ ابن رشد، فشمل

شمال شرقي إيطاليا جميعه، وظل حتى القرن السابع عشر، وكان ذلك بشيرًا بالمذهب العقلي، والإحساس المضاد للكنيسة في أيام النهضة.

لم يكن هذا الوجود المثمر والفعال للفكر الإسلامي في أوربا مقصورًا على العصور الوسطى، وإنما امتد أثره إلى الفلسفة الأوربية في عصر النهضة وما بعده، وإذا كان المقام لا يتسع لبيان ذلك بالتفصيل المناسب له، فلا أقل من أن نشير إلى هذا الأثر إشارات مختصرة.

قد يظن البعض أن آثار الحضارة الإسلامية في أوربا والغرب عمومًا مستمدة فحسب من أعمال الفلاسفة المسلمين، وقد يسهل مثل هذا الظن على البعض رفض إثبات هذه الآثار، على أساس المقولة التي شاعت فترة من الزمن، وهي أن هؤلاء الفلاسفة قد نقلوا عن اليونان، فالتأثير بالتالي -وبحسب هذا الوهم- إنما هو قادم من اليونان وفلسفتهم.

أقول: إن هذا ظن خاطئ؛ لأننا نقف على الكثير من آراء المعتزلة ماثلة في تراث بعض المفكرين الغربيين، والمعروف أن المعتزلة قد اكتملت آراؤهم قبل تأثر بعض المسلمين بفلسفة اليونان، كذلك انتقلت إلى الفكر العربي آراء بعض الأشاعرة، وهي آراء ولدها حوارهم مع المعتزلة، وردودهم عليهم في قضايا تأصلت في الفكر الإسلامي كذلك قبل ترجمة الفلسفة اليونانية.

وعلى سبيل المثال فإن الحرية الإنسانية أو قضية الجبر والاختيار قد ظهرت في الفكر الإسلامي كنتيجة طبيعية للنصوص الشرعية التي تناولت مسألة القضاء والقدر. ونتيجة لتنوع «الفهم» لهذه النصوص، فكانت وقفة المعتزلة إلى جانب الحرية الإنسانية تعبيرًا عن فهم مدرسة من مدارس المسلمين لهذه النصوص الشرعية؛ أى أن هذا الموقف من المعتزلة هو موقف فكري إسلامي خالص تحددت معالمه قبل ظهور أية تأثيرات للفلسفة اليونانية.

فإذا وجدنا مفكرًا غربيًا في العصور الحديثة يتبنى ذات الموقف، وعرفنا أن آراء المتكلمين كانت ضمن ما ترجم إلى اللاتينية، فإن هذا يدل على

الحضور الحقيقي للفكر الإسلامي في الفلسفات الأوربية في عصر النهضة وفي العصور الحديثة أيضًا. وهذا ما حدث مع «ليبنتز» الذي برز موقف المعتزلة في قضية الحرية الإنسانية في كتابه «العدالة الإلهية».

فالمعتزلة كانوا «أعداء لكل نوع من أنواع الجبر أو الحتمية التي تهبط بالإنسان إلى مستوى النبات أو الجماد... وهم يؤكدون أن من ينكر على الإنسان حريته وقدرته على تحديد مصيره في نطاق قدرته التي خلقها الله له، وميزه بها عن غيره من الكائنات، لا يفعل سوى أن يبرر الاستبداد السياسي والاجتماعي في مختلف صوره، وتوجد هذه الفكرة بعينها عند «ليبنتز» في كتابه المشار إليه سابقًا وهو الكتاب الذي يقال: إنه اتخذ أساسًا لتدريس الفكر الفلسفي فى مدارس فرنسا من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٩٠م».

كذلك ترى فكرة المعتزلة التي يقررون فيها أن الله قد خلق أفضل عالم ممكن، تنتقل إلى محيي الدين بن عربي، ثم تنتقل عنه إلى «ليبنتز».

بعد المعتزلة نقف كذلك على فكر الأشاعرة لدى أشهر فلاسفة أوربا في العصور الحديثة، فالمعروف أن فكرة «العلية» كما أثرت عن أرسطو ظلت تتمتع بالقبول المطلق في الفكر اليوناني، ولدى المدرسة الفلسفية الإسلامية «التقليدية»، وكذلك في الفكر الغربي إلى العصور الحديثة، وكانت العلية عند هؤلاء جميعًا تعني –كما هو عند أرسطو– العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب.

لكن مدارس المتكلمين المسلمين، لا سيما المعتزلة والأشاعرة، رفضوا هذا المفهوم الموروث للعلية. فالأشاعرة رفضوا التفسير الأرسطي لمبدأ العلية، ورفضه كذلك بعض المعتزلة، كالعلاف وأبي هاشم ومن تابعهما، ووضع هؤلاء نظرية جديدة في «العلية» تخالف من جهة تصور أرسطو لها، وتتفق من جهة ثانية مع عناصر مذهبهم.

صحيح أن المعتزلة لم يتقدموا بهذا التصور الجديد للعلية إلى نهايته، لكن

الأشاعرة قد ساروا «بمباحثهم في العلية قدمًا، فأنتجوا لنا نظرية العادة وجريانها».

ومعنى هذه النظرية -كما فسرها مشاهير الأشاعرة (كالباقلاني والغزالي والشهرستاني وابن خلدون)- أن التلازم الظاهري بين الموجودات، والذي فهم على أنه تلازم علة ومعلول، لا يعني أكثر من وجود حادثتين فقط، الواحدة منهم بجانب الأخرى، في مستقر العادة، فالاقتران ما يعتقد في العادة سببًا، وما يعتقد مسببًا، ليس ضروريًا، ولا يتضمن إثبات أحدهما على الإطلاق -كما يقول الغزالي- إثبات الآخر، ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر.

هذه النظرية التي وضعها علماء الأشاعرة، وجدت طريقها إلى فكر ثلاثة من فلاسفة أوربا المحدثين هم «مالبرانش» و«باركلي» و«هيوم»، وجاءت آراؤهم فيها مطابقة تمامًا لآراء الأشاعرة، ويكفي أن نقف على رأي واحد فقط من هؤلاء الثلاثة لتبين مدى المطابقة بين آرائه وآراء المسلمين التي تقررت قبله بزمن بعيد.

يقرر «ديفيد هيوم» في تفسيره للعلية أن التلازم بين ما يسمى علة وما يسمى معلولاً ليس تلازمًا ضروريًا، فالعلية ليست ضرورة منطقية، ولكنها ضرورة تجريبية فحسب، تعتمد على مجرد تتابع عادي، قائم على المشاهدة والملاحظة الحسية، فتصور العلة ليس في الحقيقة إلا تتابع العادة، فحين نرى فكرة تتابع أخرى، فإننا نصطلح على اعتبار الأولى علة، وننتظر أن نرى الأخرى تتبعها، وحين يتكرر تلازم الحدوث، وتتكرر ملاحظتنا له تتكون لدينا هذه العادة العقلية التي هي فقط أساس تصورنا للعلية.

إن هذا الرأي في حقيقته يكاد يكون ترجمة حرفية لرأي المسلمين السابق في هذا الموضوع، ولذا أعلن «رينان» -بحق- أن «هيوم» لم يتكلم في هذه المسألة أكثر مما تكلم الغزالي.

فإذا تركنا المتكلمين -وقد تبينا آراءهم ماثلة مثولاً حقيقيًّا وفعالاً في الفلسفات الأوربية- وانتقلنا إلى أول فلاسفة المسلمين -الكندي- فإننا نقف على نفس النتيجة. وسوف أبين رأي فيلسوف العرب في مسألة واحدة، هي «القوة المصورة» ووظيفتها في المعرفة، ثم أقارن بين هذا الرأي ورأي فيلسوف يعد من مشاهير الفلاسفة الغربيين المحدثين، وهو «كانت» لأثبت أن أصول رأي «كانت» في هذه المسألة مأخوذة عن فيلسوف العرب.

إن القوة «المصورة» عند الكندي هي تلك القوة النفسية التي تجرد المحسوسات من مادتها، وتحولها إلى معاني كلية، أو تنزع صور المحسوسات «فتؤديها إلى الحفظ». فالمصورة -ويسميها الكندي أيضًا قوة التخيل أو التوهم أو الفنطاسيا- تدرك صور الأشياء كما هي، لكن مع غيبة حاملها المادي عن الحس الظاهر، فهي قوة وسطى بين الحس والعقل، أو بعبارة الكندي «بين القوتين العظيمتين المتباعدتين من قوى النفس: الحسية والعقلية».

والمصورة بحسب طبيعتها هذه تعتبر رابطة بين الحس والعقل؛ بمعنى أنها تأخذ عن الحس معارفه ومعطياته لتقدمها إلى العقل بعد تجريدها من مادتها، وعلى هذا فالمعرفة عند الكندي لا تقوم على الحس وحده، كما هو مذهب التجريبيين، ولا تعطي كل الأهمية للعقل كما يرى العقليون، فالكندي ينظر إلى المعرفة باعتبارها عملية واحدة تتم على مراحل لكل منها وسيلتها، والمصورة -وهي وسيلة للمعرفة المتوسطة بين الحس والعقل- هي التي تربط بين هاتين المرحلتين برباط وثيق.

هذه الفكرة التي تناولها الكندي بعناية فائقة في الحقيقة هي جوهر الفلسفة «النقدية» التي تبناها «كانت» -أو يقال أسسها- في الفلسفة الغربية فيما بعد، وهي في الحقيقة أولى أن تنسب إلى فيلسوف العرب. وليس على من يريد التأكد من هذه الحقيقة إلا أن يقارن ما قاله الكندي في ذلك في رسائله (كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ورسالته في ماهية النوم والرؤيا) بما قاله «كانت»

في نفس الموضوع، وسوف يتبين أن كلام «كانت» يكاد يكون ترجمة حرفية لكلام الكندي.

هناك – فوق ذلك– مكان فسيح للمقارنة بين الغزالي وديكارت، وتجربة الشك عند كل منهما، وابن عربي و«ليبنتز»، وغيرهما، وذلك أمر يضيق المقام عند ذكره.

وفي مجال «تصنيف العلوم» يأتي «الفارابي» في مقدمة من احتفى به الأوربيون وأخذوا عنه، ففضلا عن تأثير فلسفته بشكل عام، فإن كتابه «إحصاء العلوم» قد ترجم خلال القرن الثاني عشر مرتين إلى اللاتينية، ومرة ثالثة إلى العبرية. ومما هو جدير بالملاحظة –كما يقول الدكتور عثمان أمين– أن روجر بيكون الذي يعتبر أبا للفكر الأوربي الحديث قد تأثر بـ«إحصاء العلوم» للفارابي، وذكره بالتحديد في مؤلفاته.

يبقى أخيرًا مجال آخر يكشف البحث فيه عن الحضور المبهر للفكر الإسلامي في الحضارة الغربية الحديثة وفلسفاتها، ذلك هو مجال العلم ومناهج البحث في العلم بمعناه الاصطلاحي، وقد كان هذا الميدان إبان ازدهار الحضارة الإسلامية يمثل جزءًا من الفلسفة بحسب مفهومها المأثور عند اليونان.

ومن المعروف أن «منهج الاستقراء الحديث» لم يؤسس في أوربا إلا بعد نقض دعائم المنهج القديم «منهج أرسطو». وقد حاول القيام بهذه العملية «روجر بيكون» في القرن الثالث عشر، ثم «فرنسيس بيكون» و«ديكارت» و«جون استيوارت مل» و«جوبلو» وغيرهم من مفكري الغرب المحدثين.

وقد تبين لنا في بحث مستقل بهذا الموضوع أن ما قرره هؤلاء بشأن منطق أرسطو، وما حددوه من قواعد لمنهج الاستقراء العلمي الجديد لم يكن إلا صياغة جديدة لما كتبه في ذلك مفكرو الإسلام؛ بل إن بعضه يبدو ترجمة حرفية لآرائهم.

ويكفي أن نشير هنا إلى شهادة مفكر لا يختلف على سعة علمه ودقة تحقيقه، وهو الدكتور زكي نجيب محمود، فقد قرر سيادته أن المنهج العلمي لدى جابر بن حيان يسير في جملته وفق خطوات تطابق ما يتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمي في العصر الحاضر.

كل هذا يؤكد لنا صحة ما ذكره مفكرون غربيون عن وجود فاعل ومثمر للفكر الإسلامي بشتى ميادينه في الفلسفات والمذاهب الغربية. ومن هؤلاء على سبيل المثال بريفولت الذي يقول صراحة: «إن ما يدين به علمنا للعرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين لهم بوجوده نفسه؛ فالعالم القديم -كما رأينا- لم يكن للعلم فيه وجود.... وقد نظم اليونان في المذاهب وعمموا الأحكام، ووضعوا النظريات. ولكن أساليب البحث في دأب وأناة، وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها، والمناهج التفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة المستمرة، والبحث التجريبي، كل ذلك كان غريبًا تمامًا عن المزاج اليوناني.

أما ما ندعوه «العلم» فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة... وهذه الروح، وتلك المناهج أوصلها العرب إلى العالم الأوربي».

ويتحدث «توماس أرنولد» عن انتشار الإسلام، وعن إمبراطوريته التي بلغت قمة العظمة خلال قرن واحد من الزمان، ثم يقرر أن الدراسات الفلسفية والفكرية بوجه عام قد وصلت في هذه الإمبراطورية الإسلامية الكبرى إلى القمة بسرعة مدهشة، فكانت هذه الحضارة مركزًا لإشعاع عم ضياؤه معظم بقاع الأرض، وكان تأثيره هو الأساس الذي قامت عليه نهضة أوربا في العصور الحديثة.

وإذا كان هناك -بعد ذلك- من ينكر القيمة التاريخية والحضارية للفلسفة الإسلامية، أو يطعن في أصالتها، فليستمع إلى أشهر مؤرخي العلم في العصر

الحالي وهو يقول: «إن بعض الغربيين الذين يجربون أن يستخفوا بما أسداه الشرق إلى العمران، يصرحون بأن العرب والمسلمين نقلوا العلوم القديمة ولم يضيفوا إليها شيئًا ما .... هذا الرأي خطأ ... فالعرب كانوا أعظم معلمين في العالم في القرون الثلاثة: الثامن والحادي عشر والثاني عشر».

وإذا كان سارتون يستنكر موقف الذين أرادوا أن يسلبوا مفكري الإسلام صفة الأصالة من إخوانه الغربيين، فما باله إذا علم أن من المسلمين من يشايعونهم في هذا الموقف!!

* * *



ملخص الوحدة الرابعة

الدارس الكريم ...

تذكر أن الوحدة الرابعة قد تناولت ما يلي:

١- أهم المسالك التي وصل بها الفكر الإسلامي إلى أوروبا، والتي تتمثل في:

- الاتصال بعواصم الثقافة الإسلامية في الأندلس وصقلية.
- الحروب الصليبية والدور الذي قامت به في احتكاك الغرب بالمعارف الإسلامية.

٢- أهم الشخصيات الأوروبية التي تأثرت بالفكر الإسلامي في العصور الوسطى ومنهم: إدلرد أوف باث، وروجر بيكون، وتوماس الإكويني.

٣- امتداد تأثير الفكر الإسلامي في الفلسفات الأوربية في عصر النهضة وما بعده.

٤- نماذج من القضايا الفلسفية والمجالات التي تأثر فيها الفلاسفة الغربيون بالفلسفة الإسلامية.

* * *

التقويم [؟]

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- تحدث عن أهم الطرق التي سلكها الفكر الإسلامي للوصـول إلـى أوروبا.

٢- اذكر أهم الشخصيات الأوروبية التي تأثرت بالفكر الإسـلامي فـي عصر النهضة. إدلرد أوف باث - روجر بيكون - توماس الإكويني

٣- مثّل للقضايا الفلسفية التي تعكس تأثر الفلاسفة الغـربيين بالفلسـفة الإسلامية.

٤- تحدث عن أهم المجالات التي شهدت تأثر الفلسفات الغربية بـالفكر الإسلامي. تصنيف العلوم - الطب ومناهج البحث العلمي - منهج الاستقراء الحديث



الوحدة الخامسة

علم الكلام

الأهداف:

١- أن يتعرف الدارس على مفهوم علم الكلام وأهم مشكلاته.

٢- أن يتعرف الدارس على مكانة علم الكلام بين الدراسات الدينية.

٣- أن يتعرف الدارس على طبيعة علم الكلام وأدلة مشروعيته.

٤- أن يتعرف الدارس على الأطوار التاريخية لعلم الكلام.

٥- أن يتعرف الدارس على أهم المدارس الكلامية الإسلامية.

* * *

مجالات الفلسفة الإسلامية

ليس ثمة شك أن هناك فكرًا فلسفيًّا في كنف الإسلام، نما وترعرع في رحابه، وهذا الفكر له مدارسه ورجاله، وله موضوعاته وبحوثه، وله مشكلاته ونظرياته، وله خصائصه ومميزاته، وله إلى جانب هذا مواقفه الذاتية وحلوله الخاصة التي قدمها لكثير من مشكلات الفكر ومعضلات الفلسفة، وهو بهذا يمثل حلقة هامة في سلسلة التفكير الإنساني، اتسمت بالعمق والأصالة، ودفعت بتاريخه كله إلى الأمام.

والفكر الفلسفي في الإسلامي فكر متنوع المشارب متسع الآفاق متعدد الاتجاهات، ولا بد للباحث الذي يريد أن يحصل على تصور واضح لهذا الفكر أن يلتمسه في ميادين متميزة: وهي علم الكلام، والفلسفة المشائية، والتصوف، وفلسفة الأخلاق، وأصول الفقه.

* * *

علم الكلام

أ- مكانة علم الكلام بين الدراسات الدينية:

يمكن تقسيم العلوم الإسلامية الأساسية التي عرفت قديمًا بعلوم الغايات؛ تمييزًا لها عن علوم الأدوات أي العلوم المساعدة كعلوم اللغة والتاريخ ونحوها، إلى علوم خمسة؛ اثنان منها لهما طبيعة نصية هما مجموعتا علوم القرآن وعلوم السنة، واثنان لهما طبيعة موضوعية هما الفقه والكلام، والخامس له طبيعة منهجية وهو علم أصول الفقه.

ومن المعروف أن أي تقسيم كهذا إنما يقصد به تسهيل الدراسة، وقد تختلف التقسيمات وتتعدد، ولكن المهم أن يكون للتقسيم أساس منطقي يمكن تصوره بوضوح، وأن يخدم الغرض المقصود منه.

ونقطة البداية في هذا التقسيم هي «الحكم الشرعي» ومعناه «خطاب الله تعالى الموجه إلى المكلفين».... والبحث الديني في هذا الحكم الشرعي يمكن أن يتناوله من ناحيتين مصدره وطبيعته: فمن ناحية مصدره يهتم البحث ببيان أمر مصدر إلهي مباشر بأن يكون الحكم مأخوذًا من كلام الله تعالى؛ أي: من القرآن الكريم أم أنه مصدر نبوي بأن يكون الحكم مأخوذًا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم أي مما ينسب إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره مبلغًا للشريعة من قول أو فعل أو تقرير وهو «الحديث الشريف»...

فهذان المصدران الأساسيان للأحكام الشرعية وما سواهما من المصادر كالاجتهاد الجماعي والفردي بصوره المختلفة إنما يبتنى عليهما... والبحث الديني في الأحكام الشرعية من حيث مصدرها –إلهيًا أو نبويًا– يتم في نطاق علمين من العلوم الإسلامية هما: علوم القرآن وعلوم الحديث، وكل منهما يتناول النصوص الدينية بالدراسة على مستويين: المستوى اللفظي والمستوى المعنوي... ففي علوم القرآن نجد فروعًا مثل علوم الرسم والنقط وعلوم

التجويد والقراءات، تهدف إلى المحافظة على النص القرآني وروايته على نحو دقيق بالكتابة والتلاوة كما بلغه النبي لأصحابه، ونجد فروعًا أخرى تعنى بمعاني القرآن ودلالته كعلوم التفسير وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ونحوها، وهي تهدف إلى بيان المقصود بالآيات القرآنية وما تتضمنه من أحكام، وفي علوم الحديث يوجد مستوى الرواية الذي يتمثل في المجموعات والمعاجم الحديثة التي تروي النصوص النبوية بطرق مختلفة مع أسانيدها... ويوجد أيضًا مستوى الدراية الذي يعنى بشرح وبيان معاني هذه النصوص مع نقدها وبيان قوتها وضعفها ومدى الاعتماد عليها كمصادر للأحكام الشرعية.

أما البحث في الأحكام الشرعية من حيث طبيعتها لا من حيث مصدرها، فيتم في نطاق علمين آخرين من العلوم الإسلامية هما علم الكلام وعلم الفقه، فإن كان الحكم الشرعي اعتقاديًا –أي: أن المطلوب هو اعتناقه والاعتقاد بصحته– فإنه يدون ويدرس في نطاق علم الكلام أو علم التوحيد، وإن كان عمليًا –أي: أن المطلوب هو تنفيذه عمليًا وتطبيقه في حياة الفرد أو الجماعة– فإنه يدون ويدرس في علم الفقه.

أما العلم الخامس والأخير من مجموعة العلوم الإسلامية الشرعية فهو علم «أصول الفقه»، وهو همزة الوصل بين العلمين الأولين اللذين يدرسان نوعي هذه الأحكام اعتقادية وعملية... إذ هو يبين القواعد والقوانين التي تحكم كيفية استنباط الأحكام الشرعية –أيا كانت طبيعتها– من مصادرها الشرعية المعتبرة.

فهذا مجال كل علم من هذه العلوم ووظيفته في إطار العلوم الإسلامية الشرعية والعلاقات التي تربطه بغيره من العلوم.

وقبل أن أنتقل إلى النقطة التالية أحب أن أذكر أن لهذا التقسيم أصولاً عند بعض علمائنا كالإمام أبي حنيفة، وطاش كبرى زاده في مفتاح السعادة، والفقيه والمفكر المعاصر الدكتور محمد يوسف موسى.

ب- طبيعة علم الكلام ومشروعيته:

ومما سبق يمكننا أن نستخلص تعريفًا لعلم الكلام كذلك الذي ينسب إلى الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) الذي كان يؤثر تسميته «علم الفقه الأكبر» إذ يقول: «اعلم أن الفقه في أصول الفقه أفضل من الفقه في فروع الأحكام... والفقه هو معرفة النفس ما يصح لها من الاعتقاديات والعمليات وما يجب عليها.... وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر....».

ويضع التفتازاني -في القرن الثامن- نفس الفكرة في عبارات أوضح إذ يقول: «.... إن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية... وقد سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية بالفقه... ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام». والأدلة المشار إليها في كلام التفتازاني هي الأدلة النصية الشرعية أو الأدلة العقلية المؤيدة لها... فهذا هو منهج علم الكلام بوجه عام.

ويعرفه ابن خلدون بأنه «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاديات».

ويمكن أن نلاحظ على هذا التعريف الأخير أنه يركز على الناحية الدفاعية أو الجدلية في هذا العلم، حين يتصدى الرد على ما يخالف العقائد الإسلامية الصحيحة سواء كان انحرافًا داخليًا مبتدعًا أو هجومًا خارجيًا معاديًا. وهذا التركيز له أسبابه التاريخية، ولكنه لا يحدد مهمة هذا العلم أو يقصرها على هذا الجانب السلبي، فإن العرض الموضوعي الإيجابي للأصول الاعتقادية الإسلامية -التي تبتنى عليها النظم والأحكام العملية التي تنظم حياة الأمة المسلمة- هو مهمة علم الكلام، وقد يتطلب هذا الشرح والبيان أحيانًا إيضاح الفرق بين العقائد الإسلامية وما يغايرها من عقائد قديمة أو حديثة، أو الرد والنقض لبعض هذه العقائد والأيديولوجيات المخالفة، ولكن تلك مهمة ثانوية ينهض بها علم الكلام إذا استدعتها الظروف.

ومما سبق أيضًا يمكن أن تتبين المكانة الأصلية لهذا العلم بين العلوم الشرعية... ولذا يقول القشيري: «العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام، وآيات الأحكام الشرعية (أي العملية) تجدها محصورة، والآيات المنبهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثير». أما الهجوم الذي تعرض له هذا العلم ونقله كثيرون كشيخ الإسلام الهروي في كتابه «ذم الكلام» والسيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام» والخلاف الذي ثار في بعض العصور حول منع الاشتغال بدراسته أو استحسان الخوض فيه. فيرجع في الحقيقة إلى أسباب تاريخية في حياة هذا العلم، وإلى الصراع التقليدي بين النصيين والعقليين في تاريخ كل ثقافة دينية....

ولكن البحث التاريخي قد أوضح إلى حد ما أن دراسة العقيدة الإسلامية وشرح التصور الإسلامي للألوهية وللعالم وللإنسان كان مبكرًا جدًّا، وأنه وإن لم يحظ بمثل الجهود التي رصدت للفقه عادة.... قد كان دائمًا موضع العناية والاعتداد، باعتبار أن الإيمان هو أساس السلوك على المستوى الفردي وباعتبار أن التصور الفكري العقائدي هو أصل النظم التطبيقية في حياة الجماعة أيضًا.

ج- الأطوار التاريخية لعلم الكلام:

يمكن لمن يتتبع أطوار هذا العلم أن يميز فيه مراحل خمسة.... نعرض لها في إيجاز:

١- مرحلة النشأة:

وتغطي القرن الأول الهجري السابع الميلادي، وظهرت فيها اتجاهات فكرية عامة وحركات ذات طابع سياسي لم تتأصل كلها حينئذ كمذاهب كلامية، مثل: حركات الخوارج والمرجئة والقدرية الأولى وبوادر التشيع، ولقد تصدى لهؤلاء جميعًا علماء الصحابة والتابعين مقررين الملامح العامة لما عرف فيما بعد بمذهب السلف أو مذهب أهل السنة والجماعة فكان الطبع الغالب هو

الدفاع عن العقائد المبينة في الكتاب والسنة.

٢- مرحلة التدوين وظهور المذاهب:

وتستغرق القرن الثاني وتستمر حتى الخامس الهجري ٨-١١م، وفيها ظهرت المذاهب الكلامية المستقرة كالمذهب السلفي السني على أيدي أئمة المذاهب الأربعة ومن بعدهم، والمذهب الاعتزالي بمدارسه المتعددة، والمذهب الأشعري، والمذهب الماتريدي والمذاهب الشيعية بفروعها الاثناعشرية والزيدية والإسماعيلية.

واتجه المتكلمون في هذه المرحلة إلى جانب الاستدلال على العقائد الإسلامية الأصلية في الألوهية والنبوة والبعث إلى بناء مذاهب كونية فلسفية متكاملة، ولكنها تقوم غالبًا على عناصر دينية تهدف إلى تأييد العقيدة الإسلامية كما يفهمونها، وبدأ التأثر بالعناصر الفلسفية بصورة محدودة في أواخرها، إذا استثنينا الفرقة الإسماعيلية التي تأثرت بها مبكرة، وإلى هذا التطور يشير كلام الغزالي في المنقذ: «... نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه، فشرق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة، والبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها... إلخ» أي: تركوا مجرد الدفاع عن العقيدة إلى بناء مذاهب فلسفية كاملة لذا غلب الطابع العقلي على الطابع الديني لعلم الكلام.

٣- مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة:

وتشمل القرون ٦-٨هـ/١٢-١٤م، ومن أبرز ملامحها استمرار ظهور الموسوعات الكلامية الكبرى وبدء ظاهرة التفسير والتحشية، والاختلاط الشديد بالفلسفة حتى ليصعب التمييز بين الكلام والفلسفة، وساد استخدام المنطق اليوناني، وتسربت الروح الاعتزالية والمنهج الذي يقدم على النص إلى كثير من المذاهب السنية، وشهدت هذه المرحلة تجديدات في المجال السلفي أيضًا، وخاصة في مدرسة ابن تيمية، كما بدأ التقارب بين الكلام والتصوف،

واستمرت غلبة النزعة العقلية على منهج علم الكلام باستثناء المدرسة السلفية بقيادة ابن تيمية.

٤- مرحلة الجمود:

وهي التي سادت أكثر القرون التالية بين القرن التاسع والثاني عشر الهجري ١٥-١٨م، وقد اقتصرت في الغالب على اجترار الفكر الكلامي في المراحل السابقة وذلك في صورة الحواشي والشروح على الكتب القديمة، وكالمختصرات النثرية والمنظومة، مع زيادة ميل نحو التصوف، وعناية ملحوظة بالمذهب الاثنا عشري في إيران والمذهب الأشعري في مصر والمذهب الماتردي في تركيا في شكل استقطاب واضح.... وتحتاج هذه الفترة إلى دراسات تكشف غوامضها ومدى تأثيرها على المرحلة التالية.... وقد ظهرت في أخرياتها بوادر التجديد في الهند والعالم العربي.

٥- المرحلة الأخيرة أو مرحلة النهضة الحديثة في القرنين الأخيرين:

وفيها برزت الحركة التجديدية للفكر السلفي وخاصة التيمي على يد ابن عبد الوهاب ومدرسته، وكان لها آثارها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. كما غلب التيار التقليدي –أشعريا وماتريديا– على كل من تركيا ومصر. وظهرت آثار الاحتكاك بالفكر الغربي علميا وفلسفيا، وتمثل هذا في نزعات تأخذ صورًا فلسفية أو صورة أديان جديدة انفصلت بأتباعها عن الأمة الإسلامية كالبهائية والقاديانية... وظهر تجديد في أسلوب التأليف الكلامي وإن ظل الأسلوب القديم غالبًا... ثم شهدت مراحلها الأخيرة صراع المذاهب المادية، وخاصة الفكر الماركسي، مع الفكر الكلامي التقليدي وتأثيره على المناخ الثقافي والفكري بصفة عامة.

ولئن جاز لنا أن نتساءل عن موقف الدراسات أو الاتجاهات الكلامية الآن أو في المستقبل القريب وأخذنا مصر نموذجًا لبلاد العالم الإسلامي الأخرى... أمكن القول في ختام هذا العرض الموجز السريع:

إن التراث الكلامي ما زال – رغم بعض الصيحات المعادية- يثير اهتمام كثير من الباحثين والمفكرين... ويكتسب أرضًا جديدة، وخاصة بعد أن تبين صعوبة أو استحالة زرع المذاهب الغربية في التربة الإسلامية، وتأكدت أصالة القيم الإسلامية وقدرتها دون غيرها على تحريك الجماهير المسلمة.

أما عن الاتجاهات الحالية فتتراوح بين:

أ- اتجاه انتقائي بمعنى أنه يتبنى بعض نظريات أو مواقف كلامية أو إسلامية بصفة عامة يمكن صقلها واستخدامها في الحياة المعاصرة، ولكن دون تأصيل شرعي أو التزام كامل. ويظهر خاصة لدى المتأثرين بالفكر الغربي.

ب- واتجاه تقليدي محافظ ينزع إلى الالتزام بالتراث الكلامي مع تجديد في الأسلوب فقط، أو يتصدى لخصوم جدد، ولكن بنفس الأسلحة القديمة وهو يسود في الأوساط الدينية المحافظة والجامعات الإسلامية التقليدية.

ج- واتجاه سلفي معتدل يتفتح على واقع المسلمين المعاصر، ولكن لم ينضج أو تتحدد ملامحه ومقوماته بعد، ونجده لدى رجال الاتجاهات التجديدية الحديثة.

ولو قدر للاتجاهين الأخيرين أن يتكاملا، وأن يزداد ارتباطهما بالنبع الأول أي «القرآن الكريم» واستيعابهما للفكر المعاصر، واستمدادهما في التراث الإسلامي كله كلامًا وغيره، وأن يتجها إلى عرض الأحكام الاعتقادية بلغة العصر، مع ما ينبني عليها من نظرة الإسلام إلى المال والحكم والفن وسائر الأصول الفكرية التي تقوم عليها الحياة الإنسانية لكان ذلك خيرًا استجابة للتحدي المعاصر.

* * *



ملخص الوحدة الخامسة

الدارس الكريم ...

تذكر أن الوحدة الخامسة قد تناولت ما يلي:

١- مكانة علم الكلام بين الدراسات الدينية والعلوم الشرعية.

٢- مفهوم علم الكلام وأهم المشكلات التي تناولها بالبحث والدراسة.

٣- طبيعة علم الكلام وأدلة مشروعيته.

٤- الأطوار التاريخية التي مر بها علم الكلام وهي:

- مرحلة النشأة (القرن الأول الهجري).
- مرحلة التدوين وظهور المذاهب (من الثاني إلى الخامس هـ).
- مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة (من السادس إلى الثامن هـ).
- مرحلة الجمود (من التاسع إلى الثاني عشر هـ).
- مرحلة النهضة الحديثة في القرنين الأخيرين.

٥- المواقف الحديثة من علم الكلام الإسلامي وهى:

- الاتجاه الانتقائي
- الاتجاه التقليدي المحافظ
- الاتجاه السلفي المعتدل.

* * *

التقويم

[؟]

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- تحدث عن تعريف علم الكلام.

٢- ما المكانة التي يشغلها علم الكلام بين الدراسات الدينية.

٣- تحدث عن طبيعة علم الكلام والموضوعات التي يناقشها.

٤- ناقش مشروعية الاشتغال بمسائل علم الكلام وأدلة القائلين بذلك.

٥- استعرض الأطوار التاريخية التي مر بها علم الكلام.

٦- تحدث عن مواقف الاتجاهات الحديثة من علم الكلام الإسلامي.



الوحدة السادسة
الفلسفة المشائية

الأهداف:

١- أن يتعرف الدارس على المقصود بالفلسفة المشائية الإسلامية.

٢- أن يلم الدارس بأهم قضايا الفلسفة المشائية ومشكلاتها.

٣- أن يقف الدارس على أعلام الفلسفة المشائية المسلمين.

٤- أن يتعرف الدارس على أهم مصادر الفلسفة المشائية الإسلامية.

* * *

الفلسفة المشائية

نقصد بهذا اللون من الفلسفة المدرسية المعروفة بالمشائية ذلك النتاج الفكري الذي تركه لنا فلاسفة الإسلام الذين عاشوا في المشرق، كالكندي والفارابي وابن سينا، والذين عاشوا في المغرب كابن رشد وابن طفيل وابن باجة، وهؤلاء هم الفلاسفة الخلص، وهم الذين يطلق عليهم عادة اسم «المشائين العرب»، والذين تذكر أسماؤهم على صعيد الفلسفة الإسلامية، كما تذكر أسماء سقراط وأفلاطون وأرسطو على صعيد الفلسفة اليونانية، حتى لقد لقب أحدهم –وهو الفارابي– بلقب «المعلم الثاني».

والمشائية مذهب فلسفي يصعد إلى أرسطو، وإن اختلفت عن الأرسطية بعض الشيء، وهي مراتب وأنماط، فهناك مشائية يونانية قديمة اضطلع بها تلاميذ أرسطو الأوائل، وتلتها مشائية «إسكندرانية» تبناها رجال مدرسة الإسكندرية من شراح أرسطو، وقد اختلطت هذه المشائية بالأفلاطونية الحديثة، واتسمت بشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

ثم جاء بعد ذلك «المشائية العربية» التي نزعت إلى التوسع في التوفيق بين الفلاسفة أولاً، وبين الدين والفلسفة ثانيًا. وقد ظهرت معالمها بوضوح على أيدي فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب عدا ابن رشد (١١٩٨م) الذي خالف زملاءه، وحمل راية العودة إلى أرسطو، دون أن يخلص تمامًا من التيار الأفلاطوني، وعلى غرار هذا جاءت «المشائية اللاتينية» التي نادى بها «توماس الإكويني» (١٢٧٤م) في القرن الثالث عشر.

وقد كان لهؤلاء الفلاسفة المشائين فضل لا ينكر في مجال الفكر الفلسفي؛ ذلك أنهم عكفوا على الفلسفة اليونانية بعد أن ترجمت إلى اللغة العربية، فقرءوها قراءة عامة، وهضموها هضمًا جيدًا، وشرحوا مسائلها شرحًا وافيًا، وبخاصة ابن رشد الملقب بالشارح الأكبر، وعلقوا عليها تعليقات دقيقة، ونقدوا بعض أفكارها، وحاولوا أن يوفقوا بين ما تعارض من نظرياتها، وأضافوا

إليها نظرياتهم وآراءهم الخاصة، ثم كان لهم -بعد ذلك- فضل الحفاظ على هذا التراث الضخم، ونقل تلك المعارف ومنها إلى أوربا المسيحية، ومن هنا كانت الفلسفة «الإسكولائية» المسيحية مدينة للفلسفة الإسلامية في بعثها وتوجيهها، وفى كثير من مسائلها وموضوعاتها.

وقد عالج فلاسفة الإسلام كثيرًا من أمهات القضايا الفلسفية، وبخاصة المشاكل التقليدية الكبرى، وهي مشكلة الإله والعالم والإنسان، وحاولوا أن ينفذوا إلى العلل الأولى لهذا العالم، وأدلوا برأيهم في الزمان والمكان والمادة والحياة، وبحثوا نظرية المعرفة بحثًا مستفيضًا، ونظروا في الأخلاق والمنطق، كما حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، وكثيرًا ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة والكيمياء والنبات والفلك والموسيقى، وهذا يدل على نزعة علمية أصيلة في تفكيرهم.

لقد كان الكندي – وهو فيلسوف العرب- بارعًا في العلوم الرياضية معدودًا من أعظم علماء الفلك، وقل مثل ذلك عن ابن سينا الذي طبقت شهرته في الطب الآفاق إلى جانب كونه فيلسوفًا موسيقارًا وكذلك ابن رشد الذي كان طبيبًا ماهرًا، وله كتاب «الكليات» في الطب، وكان إلى ذلك فيلسوفًا، والحال كذلك بالنسبة للبيروني الذي كان نابغة في علم الهيئة.

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن فلاسفة الإسلام لم يحصروا أنفسهم في دائرة المعارف اليونانية وحدها؛ بل فتحوا أمام أنفسهم كل النوافذ، واستنشقوا كل هواء، واطلعوا على كثير من التيارات في مجال الفلسفة، وألموا إلى جانب الثقافة اليونانية بالثقافة الهندية والفارسية، فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الانفتاح الثقافي لديهم إلى توليد أفكار جديدة، وانبثاق نظريات طريفة.

وقد ذكر ابن النديم في «الفهرست» أسماء من نقلوا إلى العربية كتب العلوم الفلسفية – في عهد العباسيين- عن اليونانية والفارسية والهندية، كما

جاء في كتاب «أخبار العلماء» في ترجمة الكندي: أنه اشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، وفي ذلك دليل على تعدد المصادر التي استقت منها العلوم الفلسفية في الإسلام.

وليس يضير الفلسفة الإسلامية أنها أخذت عن غيرها، ومن ذا الذي قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات السابقة، وهل يضير الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقيًا مع بعض الفلسفات القديمة أو المتوسطة؟

وهكذا يمكن القول بأن فلاسفة الإسلام لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين للفلسفة اليونانية – كما يصفهم بعض المستشرقين المتعصبين– بل إنهم أثبتوا ذاتهم في هذا المجال، واستطاعوا أن يلونوا ما أخذوه عن الآخرين بالطابع العربي الإسلامي الأصيل، وأن يخرجوه في صورة جديدة طريفة، وكان لهم إلى جانب هذا نظرياتهم الخاصة، وأراؤهم التي تحمل بصماتهم، وتشهد لهم بالأصالة والابتكار.

يقول ابن خلدون: «وعكف على العلوم العقلية النظار من أهل الإسلام، وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيرًا من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودونوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم، وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي والوزير أبو بكر بن الصائغ بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم».

وليس هذا فحسب هو كل ما فعله النظار من أهل الإسلام؛ بل لقد استطاع بعضهم – من أمثال أبي بكر الرازي والسهروردي وابن تيمية– أن ينقدوا المنطق الأرسطي نقدًا علميًّا دقيقًا، ويكشفوا عن عيوبه، رغم الشهرة الذائعة والسيطرة التامة التي حظي بها هذا المنطق في كثير من البيئات الفكرية لفترة طويلة من الزمن.

وقد أصبح من الثابت الآن – طبقًا لما كشفت عنه الوثائق الجديدة– أن

مفكري الإسلام هم أصحاب الفضل في اكتشاف طرق المنهج التجريبي الذي تدين له الحضارة الحديثة بما وصلت إليه من كشف واختراع بعد أن تبنته واعتمدته طريقاً للوصول إلى حقائق العلوم؛ حيث إن هؤلاء المفكرين المسلمين هم الذين وضعوا بالفعل قواعد المنطق الاستقرائي الحديث، وهو المنطق العلمي الذي يختلف في روحه ومبادئه عن المنطق الشكلي أو الصوري -منطق القياس- لدى أرسطو، وقد اعترف بهذه الحقيقة «روجر بيكون» (١٢١٤-١٢٦٤) العالم التجريبي الإنجليزي الذي أطلق رينان عليه لقب «الأمير الحقيقي للفكر في العصور الوسطى».

لقد كانت الثقافة القديمة، وخاصة اليونانية التي احتك بها المسلمون أكثر من غيرها من الثقافات، تجهل الطريقة التجريبية وتحتقرها، ولا تعنى إلا بالدراسات النظرية المجردة، فكانت الريادة في هذا المجال إحدى المنجزات العلمية الرائعة التي تفتقت عنها عقلية مفكري الإسلام.

وفي ذلك يقول «سيديو» في كتاب «تاريخ العرب»: «إن ما يميز مدرسة بغداد عن سواها الروح العلمية التي سادت أعمالها، وذلك المضي من المعلوم إلى المجهول، وملاحظة الظواهر بدقة لاستخلاص الأسباب من النتائج، وكذلك عدم قبول الأشياء إلا ما كان منها ثابتاً بالتجربة، وكان العرب في القرن التاسع قد أصبحوا يملكون ذلك المنهج الخصيب الذي كتب له بعد ذلك بزمن طويل أن يكون ذا فعالية في إحداث اكتشافاتهم العظيمة».

ويؤكد المستشرق «جيب» هذه الشهادة بقوله: «استطاع العلماء المسلمون -بتركيز أفكارهم على الحوادث الفردية- أن يطوروا المنهج العلمي إلى أبعد مما ذهب إليه أسلافهم في الإسكندرية أو اليونان، وإليهم يرجع الفضل في استخدام أو إعادة المنهج العلمي إلى أوربا».



ملخص الوحدة السادسة

الدارس الكريم:

تذكر أن الوحدة السادسة قد تناولت ما يلي:

- أسماء أشهر الفلاسفة المسلمين في ميدان الفلسفة المشائية سواء منهم المشرقيين كالكندي والفارابي وابن سينا، أم المغاربة كابن رشد وابن طفيل وابن باجة من الفلاسفة الخلص والذين يلقبون عادة بالمشائين المسلمين.
- المشائية مذهب فلسفي يرجع في أصله إلى أرسطو، وهي مراتب وأنماط شتى، فهناك المشائية اليونانية والإسكندرية والعربية واللاتينية.
- نزعت الفلسفة المشائية العربية نحو التوسع في التوفيق بين الفلاسفة، ثم إلى التوفيق بين الدين والفلسفة.
- كان للمشائين المسلمين فضل لا ينكر في مجال الفكر الفلسفي فيما يتعلق بترجمة الفلسفة اليونانية وشرحها وتقريبها.
- عالج المشائون المسلمون كثيرًا من أمهات القضايا الفلسفية وبخاصة المشاكل التقليدية كتلك المتعلقة بالكون والإنسان وما وراء الطبيعة.
- تعددت الروافد الثقافية عند الفلاسفة المشائين المسلمين مما انعكس لديهم نحو انفتاح ثقافي مما أدى إلى تولد أفكار جديدة ونظريات طريفة.
- القول بتأثر الفلسفة المشائية الإسلامية بغيرها من الفلسفات الأجنبية لا يعني التبعية والتقليد المطلق للوافد، وذلك لأننا وجدنا طابعًا مميزًا للفلسفة الإسلامية المشائية على مستوى المنهج والقضايا.
- كان للمفكرين المسلمين دور بارز في نقد المنطق الأرسطي والتبشير بمنهج عقلي بديل، حيث أصبح من الثابت -طبقًا للمعلومات التاريخية المؤكدة- أن لمفكري الإسلام وفلاسفته فضلاً كبيرًا في اكتشاف طرق المنهج التجريبي، وذلك من خلال ما أبدعه المسلمون في التأسيس لقواعد المنطق الاستقرائي.

* * *

التقويم

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- اذكر أسماء خمسة من الفلاسفة المشائين المسلمين.

٢- المشائية مذهب فلسفي ينسب إلى .... وهي مراتب متعددة وأنماط شتى، فهناك المشائية ...... و...... و...... و......

٣- اهتمت الفلسفة المشائية الإسلامية بتحقيق غرضين أساسيين هما ...... و......

٤- للمشائين المسلمين فضل لا ينكر في مجال الفكر الفلسفي. بين ذلك.

٥- اهتم فلاسفة الإسلام بالعديد من القضايا والمشكلات الفلسفية. اشرح ذلك.

٦- من الظلم أن نحكم على الفلسفة الإسلامية التقليدية بالتبعية المطلقة للفلسفة اليونانية. اذكر رأيك في ذلك.

٧- تحدث عن إسهامات فلاسفة ومفكري الإسلام فى ميدان نقد المنطق الأرسطي والتأسيس لمنطق جديد ودورهم في نشأة المنهج التجريبي.



الوحدة السابعة

التصوف

الأهداف :

١- أن يعرف الدارس معنى التصوف وموضوعه.

٢- أن يقف الدارس على مفهوم الألفاظ والمصطلحات الصوفية.

٣- أن يتعرف الدارس على أهم أعلام التصوف ومصادره.

٤- أن يتعرف الدارس على مراحل تطور التصوف الإسلامي عبر العصور.

٥- أن يستطيع الدارس التفرقة بين أنواع التصوف.

٦- أن يترقى الجانب الروحي لدى الدارس.

* * *

لمحة عن التصوف

مفهوم التصوف:

يكاد يجمع الباحثون على أن لفظ التصوف مشتق وليس جامدًا، إلا إنهم اختلفوا في الأصل المشتق منه، وأقرب الآراء وأرجحها أن لفظ التصوف أو الصوفية مشتق من الصوف الذي كانوا يلبسونه، لأن أهله لم ينفردوا بنوع خاص من العلم ولا بحال واحد ولا بمقام واحد، ولذا كان الأولى أن ينسبوا إلى الملبس الذي يلبسونه وهو الصوف الذي يناسب حالهم من الزهد والتقشف، يقول الطوسي: "إن سأل فقال قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلت الصوفية ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم، ولم تضف إليهم حالاً كما أضفت الزهد إلى الزهاد، والتوكل إلى المتوكلين والصبر إلى الصابرين؟ يقال له: لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم... فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسمًا دون اسم فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم - فلما لم يكن نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام.

وقد رجح ابن تيمية ذلك في قوله: "واسم الصوفية هو نسبة إلى لباس الصوف" وهو الصحيح والواقع أن النسبة إلى الصوف صحيحة جدًا من جهة اللغة.

وكما اختلف القوم في لفظ التصوف فإنهم اختلفوا في تعريفه، ومن ذلك ما قاله الإمام الجنيد (ت: ٢٩٧هـ) سيد الطائفة "التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، وعمل ما هو خير إلى الأبد، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة".

ومن التعريفات قول السري السقطي (٢٥٧هـ) التصوف اسم لثلاثة معان "هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم في علم بباطن ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار الله"، ومنها أن التصوف" الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق". وهناك تعريفات أخرى كثيرة للتصوف.

وعلى أي حال فإن التأمل في التعريفات التي قدمها الصوفية يدلنا على أن التصوف ينطوي على معان كثيرة ترجع كلها إلى الزهد في الدنيا ومراقبة الله تعالى والإنابة إليه والاشتغال بذكره في السر والعلن، والضراعة إليه سبحانه وتعالى في كل شيء والاستغناء عن الخلق، ومن هذه المعاني يحصل للنفس تهذيب ويتكون فيها خلق رفيع، ويتحقق لصاحبها صفاء في قلبه فتنكشف له الحقائق في بساطة ووضوح.

ومن ثم يمكن القول بأن التصوف عبارة عن "علم تزكية النفس وتطهيرها والوصول بها إلى الكمال في العلم والعمل والمعرفة بالله والمحبة له والتوحيد والكامل له سبحانه لا من حيث الظاهر بل من حيث الأحوال الباطنة، وليس فقط من طريق الاستدلال بل أيضًا عن طريق الذوق".

نشأة التصوف:

إذا كان جوهر التصوف هو الزهد في الدنيا ومجاهدة النفس للوصول إلى الكمال والسمو حتى نعرف الله حق المعرفة، فإن نشأة التصوف بهذا المعنى ترجع إلى صدر الإسلام فقد وجد تيار الزهد في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بل إن الرسول صلوات الله وسلامه عليه يعتبر أول وأكمل الزهاد، لأنه تمثل كل المعاني القرآنية التي تتضمن معالم الحياة الروحية وطبقها في حياته وسلوكه في أروع صورة، وكان أسوة حسنة لأصحابه رضوان الله عليهم، فكان أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة نماذج عالية يقتدي بها في الزهد والورع والتقوى ومحاسبة النفس ومراقبة الله تعالى ومعرفته حق المعرفة.

وقد اقتفى أثرهم كثير من التابعين من أمثال الحسن البصري وعمر بن عبد العزيز وسفيان الثوري ومجاهد بن جبير وغيرهم كثير.

والذي يتأمل الحياة الروحية عند هؤلاء الزهاد يجد أنها انبثقت من الإسلام، لأنه يتضمن هذا الجانب، فقد اشتمل القرآن في آيات كثيرة على جوهر الروحية من مجاهدة النفس والتوبة والشكر والإخلاص والتوكل والزهد والخوف والرجاء والمحاسبة والمراقبة وما إلى ذلك من المعاني والقيم التي تشكل أسس الحياة الروحية، وكانت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وسلوكه تطبيقًا لهذه المعاني.

وقد التزم الزهاد الأوائل في حياتهم وسلوكهم بالمنهج الإسلامي، وتمسكوا بالكتاب والسنة، قولا وفعلا، علمًا وسلوكًا، نظروا في آيات الكتاب، واقتدوا بالرسول صلى الله عليه وسلم، وتقربوا إلى الله بالعبادات، وتقشفوا خشية الحساب، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وشاركوا في الجهاد لنشر كلمة الله تعالى والدفاع عن دينه. لقد كانت حياتهم تطبيقًا للإسلام في عمومه وشموله، ولهذا فمن الصعوبة أن نجد فروقًا بين صفاتهم كزهاد أو وعاظ، وصفاتهم كفقهاء ومحدثين، لأن هذه الدوائر تتداخل بحيث يتعذر إقامة الفواصل بينها، وتتصل بالدائرة الكبرى التي تحيط بها كلها، دائرة الإسلام الذي يمثل نظامًا كاملاً للحياة في شتى جوانبها.

وقد ذكر أحد الباحثين الجادين -بعد أن درس حياة كثير من الزهاد الأوائل- أن الزهد عندهم لا يعني التجرد من كل شيء ولا يعني التقشف في المأكل والملبس، فقد يكون الإنسان زاهدًا ولديه من المال الكثير، لأنه يملك المال ولكنه لا يملكه المال.

وأشار إلى أن نظريات الزهد والتصوف المبكر ترتبط أساسًا بالفكر الديني أوثق ارتباط، وتتخذ منه أسسه ومقوماته.

كما أشار إلى أن طابع السلوك العملي يغلب على طابع المذهب النظري،

ولكن البحث وراء هذا السلوك يكشف عن الأسس النظرية التي يلتحم بها، وهي لا تخرج في إطارها العام عن الكتاب والسنة.

ولكن بالرغم من أن حياة الزهاد قد تضمنت معالم الحياة الروحية عند الصوفية، فإنه كان يطلق عليهم اسم القراء، يقول ابن تيمية. كان السلف يسمون أهل الدين والعلم القراء، فيدخل فيهم العلماء والنساك، ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء.

ومعنى هذا أنه لم يكن يطلق على أحد من المسلمين في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة لقب صوفي، فالتصوف إذن اسم طارئ في الإسلام ناشئ في الملة حادث فيها، وأغلب الظن أن هذا اسم ظهر واستخدم في القرن الثاني، وذلك عندما استخف كثير من المسلمين بالدين، وحادوا عن منهج الصحابة في الزهد والورع والتقوى وأقبلوا على الدنيا وانصرفوا عن الآخرة، ففزع لذلك طائفة من خواص المسلمين وتجردوا لعبادة الله وزهدوا في الدنيا. وسلكوا مسالك القراء والتزموا طريق الزهد، فغلب عليهم اسم الصوفية، وعلى البعد والتجرد الذي اختاروه لأنفسهم اسم التصوف، يقول ابن خلدون بعد أن تحدث عن طريقة السلف وكبار الصحابة والتابعين في الزهد والانقطاع إلى الله "وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدين في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة".

وقد ذكر الطوسي في كتابه "اللمع" أن الاسم كان معروفًا في وقت الحسن البصري (ت: ١١٠هـ) فقد روي عنه أنه قال: "رأيت صوفيًا في الطواف فأعطيته شيئًا فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوانيق فيكفني ما معي".

وينبغي أن ننبه إلى أنه إذا كان مصطلح التصوف أو الصوفية لم يظهر إلا في القرن الثاني الهجري فإن هذا لا يعني أن التصوف لم ينشأ إلا حينئذٍ، فقد رأينا أن مفهومه وجوهره قد ظهر في صدر الإسلام، والعبرة بالمسميات لا بالأسماء،

فمعالم الحياة الروحية- أو إن شئت قلت- الصوفية وجدت مبكرة في تيار الزهد، وإذا كان القاضي أبو يعلى الحنبلي قد ذكر أن التصوف لم يكن من العلوم التي عرفها الصحابة فإن ذلك لا يصح إلا إذا كان مراده التصوف بالمفهوم التي سنها المتأخرون، وقد ذكر المؤرخون فعلا أن التصوف بهذا المفهوم قد ظهر في القرن الثاني الهجري، وأشاروا إلى أنه بني دويرة للصوفية وهي أول ما بنى في الإسلام.

وعلى أي حال فإن الزهد يعتبر أصل التصوف وأن التصوف يعتبر الابن الشرعي للزهد، وعلى هذا يمكن القول بأن التصوف الإسلامي نشأ نشأة إسلامية واستمد مبادئه وأصوله من الكتاب والسنة، وإلى هذا يشير الدكتور علي سامي النشار في قوله: "لقد نشأ التصوف أول الأمر في أحضان الكتاب والسنة في صورة الزهد، واسترعى أنظار بعض الخاصة من المسلمين (المعاني الرقيقة) في القرآن ذات الطابع العميق ورأوا فيها حقائق خفية أعمق مما يرى الناس، وسادت نزعات القلق في صدور الخلص من هؤلاء الناس حين اندفع المسلمون وتزاحموا في غمار الحياة، فلجئوا إلى هذه المعاني يعمقون فيها ويجدون فيها الملجأ".

وكان من الضروري أن يبدأ الصوفية في كتابة الأسس النظرية التي ينطوي عليها سلوكهم ومجاهداتهم، إلا أن هذه الأسس النظرية أو المعرفية كانت في أول الأمر تتناقل في عبارات يلقيها الوعاظ والدعاة الصالحون، فيحفظها الناس أو يكتبونها، وكثير من هذه العبارات موجودة في أمهات كتب الأدب "كالبيان والتبيين" للجاحظ، و"الكامل" للمبرد، والمعارف لابن قتيبة، والعقد الفريد لابن عبد ربه وغيرها، ومنهم من أفرد أبوابًا خاصة لحكم الزهاد ومواقف الوعاظ وتوجيهاتهم الرفيعة.

ولما ازدهرت الحركة العلمية وبدأت حركة التأليف كان من الضروري أن تسري إلى التصوف، فبدأ القوم يكتبون الكتب التي تبين مناهجهم وتوضح معالم

الطريق الصوفي وما ينطوي عليه من مقامات وأحوال، وبذلك أخذ الإطار النظري يقف جنبًا إلى جنب مع السلوك العملي.

ومن أوائل ما ظهر من هذه الكتب كتاب "الرعاية لحقوق الله" للحارث المحاسبي (ت: ٢٣٤هـ) وهذا الكتاب يعتبر أول كتاب جامع لأبواب السلوك العملي في أسلوب علمي.

ثم ظهر في القرن الرابع الهجري كتاب "التعرف لمذهب أهل التصوف" للكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ) وكتاب "قوت القلوب" لأبي طالب الملكي (ت: ٣٨٦هـ) وكتاب "الرسالة القشيرية" لأبي القاسم القشيري.

ثم جاء الغزالي بعد ذلك في القرن الخامس فوجد التصوف مذهبًا قائم الدعائم وسار في طريقه عله يصل إلى اليقين بعد أن انتابه الشك فيما لديه من المعارف، وكانت كتبه التي وضعها في التصوف وأهمها كتاب "إحياء علوم الدين" وقد دون فيه أحكام الورع والاقتداء، وبين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم.

وإذا كان التصوف الإسلامي قد نشأ في رحاب الكتاب والسنة واستلهم أصوله ومبادئه منهما، فإنه قد تأثر فيما بعد بالتيارات الأجنبية على يد بعض رجاله الذين اتجهوا في تصوفهم اتجاهًا فلسفيًا تأثر بما حوله من فلسفات وتيارات سواء كانت هندية أو إيرانية أو مسيحية أو يونانية، وقد انتهى هؤلاء إلى عقائد غريبة عن الإسلام كعقيدة الحلول وعقيدة الاتحاد وعقيدة وحدة الوجود، وعلى ذلك يمكن أن نميز بين نوعين من التصوف وهما:

أ- التصوف السني:

وهو الذي استمد أصوله من الكتاب والسنة والتزم بمبادئهما، وقد تمسك أصحابه بالمضمون الإسلامي الخالص، ولم يحيدوا عنه في سلوكهم ومواجيدهم، منادين بالمبدأ القرآني "ادخلوا البيوت من أبوابها" ومطالبين بدخول التصوف من باب الدين، ودخول الحقيقة من باب الشريعة، لأن الشريعة هي

الباب الذي ينبغي أن يدخل منه الجميع.

ويمثل هذا التصوف السني الشيوخ الأكابر الذين ذكرهم السلمي في طبقات الصوفية وأبو القاسم القشيري في رسالته كالفضيل بن عياض، والجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري، وعمرو بن عثمان المكي، وأبي سليمان الداراني، وذي النون المصري.

وقد وضع هؤلاء الصوفية وأمثالهم من أصحاب التصوف السني نظامًا كاملاً للتصوف في جانبيه النظري والعملي، استلهموا أصوله ومقاماته وأحواله من القرآن الكريم والسنة النبوية وحياة الصحابة وسلوكهم.

وكان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف يأمرون أهل القلوب- أرباب الزهد والعبادة والمعرفة والمكاشفة- بلزوم الكتاب والسنة، قال الجنيد "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم بعلمنا" وقال الشيخ أبو سليمان الداراني "إنه لتمر بقلبي النكته من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة".

ب- التصوف الفلسفي:

وهو التصوف المتطرف الذي مزج فيه أصحابه من متفلسفة الصوفية التصوف بالحكمة المشرقية القديمة، أي تراث الهند والفارس، وبالفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة، وبالديانة المسيحية.

ومن أنصار التصوف الفلسفي المنحرف الحلاج المقتول (سنة ٣٠٩هـ) صاحب مذهب الحلول الذي تأثر فيه بالقرامطة، وشهاب الدين السهروردي المقتول (ما بين سنتي ٥٨٦، ٥٨٨) صاحب المذهب الإشراقى الذي تأثر فيه بالأفلاطونية المحدثة وحكمة فارس والهند.

إن هذا التصوف الفلسفي من نظريات الحلول والاتحاد والإشراق ووحدة الوجود يعتبر انحرافًا في التصوف الإسلامي كتطرق إليه من المذاهب

والفلسفات المختلفة.

ولعل أهم الدوافع التي دفعت هؤلاء الصوفية المتفلسفين إلى التطرف والمغالاة يرجع إلى الصراع العنيف الذي نشب بين الصوفية وخصومهم، ذلك أن جماعة من المشتغلين بالعلم قد أعرضوا عن عبادة الله تعالى وسلوك سبيله، واقتصروا على العلم النظري وأهملوا الجانب الروحي في الدين وأنكروا التصوف برمته وتطرفوا في موقفهم، فكان رد الفعل أن قابل فريق من الصوفية هذا التطرف والغلو بغلو مشابه له في الحدة. وهؤلاء هم غلاة التصوف الذين وجدوا في التيارات والمذاهب الدخيلة ما يدعم موقفهم، فأقبلوا عليها يستمدون منها النظريات الغربية، وصرحوا بعبارات خطيرة لا يصدقها العقل ولا يقرها الإسلام، بل إنه ينكرها، وزعم بعضهم أنه يحصل لهم بطريقهم العملي أعظم مما في الكتب، فمنهم من ظن أنه يلقن القرآن بلا تلقين، ويحكون أن شخصًا حصل له ذلك ، وهذا كذب كما يقول ابن تيمية ، نعم قد يكون سمع آيات الله فلما صفى نفسه تذكرها فتلاها، فإن الرياضة تصقل النفس فيذكر أشياء كان قد نسيها.

وعلى أي حال فإن أنصار التصوف السني ظلوا ملتزمين بمنهجهم، ومتمسكين بمبادئ الكتاب والسنة، بل إنهم تصدوا للتصوف الفلسفي وكشفوا عما في نظرياته من أخطار تنطوي على الإلحاد والشرك والزندقة.

اتضح لنا مما سبق أن التصوف الإسلامي اسم للجهود الفكرية والعملية التي بذلها ويبذلها طائفة من المتألهين المسلمين بقصد التعرف إلى الله عز وجل والتقرب منه ومحاولة تحقيق الغايات العليا للحياة الدينية الإسلامية، وقد تطلق بمعنى عام على ذلك التيار الروحي من المعرفة والسلوك الذي لا تكاد تخلو منه ثقافة إنسانية.

والتصوف الإسلامي جزءان متكاملان هما الطريقة والحقيقة أو علم المعاملة وعلم المكاشفة أو بعبارة ثالثة السلوك والمعرفة.

أولاً- الطريق:

ويعرفها "القاشاني" بقوله: الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات وهو ما أخذه "الجرجاني" عنه بحروفه، ولعلهما آثر لفظ "الطريقة" إيماء إلى قول الله تعالى: ﴿ **وَأَلَّو اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقًا** ﴾ ولكن "الجرجاني" يضيف -في موضع آخر- إن الطريق: "عند اصطلاح أهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله- تعالى- وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها، فإن تتبع الرخص سبب لتنفيس الطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريق".

وقبل أن نذكر شيئًا عن مدى الطريق ومراحله وشروطه، كما يراها القوم، فقدم بضع ملاحظات:

١- إن الصوفية من جميع الثقافات- كما يذكر نيكلسون- يشبهون أطوارهم الروحية بسفر أو رحلة -أو حج، أو معراج يجتاز السالك مراحلها المتوالية من المقامات حتى يصل أو يبلغ القرب أو يحقق الهدف، وهو المعرفة بالله أو الفناء فيه أو الاتحاد به. والصوفية المسلمون يجرون على هذا التقليد نفسه.. ولكن قواعد السلوك بالنسبة لهم هي الشريعة الإسلامية والمتابعة الدقيقة الصارمة لمسلك النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله الظاهرة والباطنة، بقيد واحد أشار إليه، الجرحاني، فيما سبق وهو تجنب الرخص التي لا يتجه لها إلا التوقف أو البطء في السير وهذا ما يؤكده ابن عربي كثيرًا (لا تطلب مشاهدة الحق إلا في مرآة نبيك).

٢- هذه الرحلة هي رحلة روحانية تتم داخل القلب الإنساني نفسه. فالسفر- كما يعرفه القاشاني: "هو توجه القلب إلى الحق"، واتجاه المسافر فيه إلى أعلى لا إلى الأمام، إن المسافات هنا نفسية روحية لا حسية مكانية، ولذا فإن رمز المعراج هو أدق تصوير لهذه المرحلة، حيث يعرج الصوفي روحيًا (بينما معراج الرسول بالروح والبدن) بمعونة الخيال والتجرد من أثقال المادة (وقطع

العلائق والعوائق) إلى الملأ الأعلى، ويطلع على الحقائق التي سبق له أن آمن بها للمعصوم أو بمجرد القبول العقلي وهو أيضًا نوع من التقليد عندهم.. فيراها كشفًا وشهودًا في مرتبتي عين اليقين وحق اليقين.. وإذا كان التوحيد أو الفناء هو أحد نتائج الرحلة فهو لا يعني انسحاق الذات الإنسانية أو ذوبانها وإنما هو صقلها في أنوار الذات الإلهية.. فالأسفار ثلاثة: إلى الله- وفي الله- ومن الله: وغاية الأول قلب قوسين، والثاني القيام لله، والثالث القيام بالله، **﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ﴾** فهناك دائمًا عودة أو رجوع ليقوم العارف برسالته.. وإن كانت الرحلة نفسها لا تنتهي لأن الله عز وجل وهو غايتها لا نهاية له (ألا إلى الله تصير الأمور).

٣- إن هناك شرطًا جوهريًا قبل الشروع في الرحلة وهو أن يكون المريد للسلوك أو الراغب فيه على استعداد روحي خاص؛ أي أن يكون من الراغبين في تحقيق الكمال الإنساني وتذوق المعرفة الروحية، وآية ذلك ألا يكون مستغرقًا في الأمور الدنيوية أو معظمًا لها من مال أو جاه أو شهوة.. وليس معنى ذلك أن يمتنع عن أي نشاط دنيوي ولا أن يتوقف عن الكسب والسعي، ولكن أن تكون الدنيا في يده لا في قلبه، وأن يشعر بالإقبال على الله والعزوف عن الدنيا.. فتلك علامة التوفيق والاصطفاء.. (إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح، قيل فهل لذلك من علامة؟ قال: الإعراض عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله).

﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾.

أما عن طريق نفسه فله بداية وغاية ومراحل بينهما:

أما البداية فالتوبة، وأما الغاية فهي الله معرفته وتوحيده، وأما المراحل فالمقامات، والأحوال. وقد تعد التوبة في المقامات باعتبارها أولى هذه المقامات، وشروطها الضرورية- كما يحددها الطوسي في "أوصاف الأشراف" :

(١) الإيمان.

(٢) والثبات.

(٣) والنية.

(٤) والصدق.

(٥) والإنابة.

(٦) والإخلاص.

ثم بعد ذلك تتوالى المقامات، وتتخللها الأحوال، والفرق بينهما- كما يشرحه الجرجاني- أن "الحال" عند أهل الحق، معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب: من طرب. أو حزن، أو قبض، أو بسط أو هبة. ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقه المثل أو لا. فإذا دام وصار ملكة يسمى "مقامًا"، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، ويتضح من هذا أن هناك فرقين أساسيين بين الحال والمقام وإن كان هناك صوفية يسوون بينهما. وفي كل الأحوال لا يعني تغير المقام ترك المقام السابق فهو قد صار جزءًا من شخصية السالك الذي تحقق به.

ولكن القاعدة التي يؤكد عليها أكثرهم أو جلهم أنه لابد لهذا الطريق من رفيق أو مرشد ومن زاد أو عدة. أما الرفيق فالشيخ الذي سبق له سلوك الطريق ومعرفة أخطاره وأسراره، وأما الزاد فهو الذكر الدائب بالقلب واللسان لأسماء الله عز وجل، بالإضافة إلى التقرب بألوان النوافل كما أوضح ابن الفارض في تائية السلوك الكبرى اعتمادًا على الحديث القدسي: "... وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه".

فالشيخ والذكر قيمتان أساسيتان من قيم السلوك الصوفي، والتربية الروحية ضرورية عند القوم وبدونها يتعذر الوصول، وعلى المريد أن يخلص لشيخه

ويبوح له بأحوال نفسه ليختار له الأدوية الناجحة والوسائل السريعة في السفر، فمن الناس من يفتح عليه في لحظة ومنهم من يقضي العمر في علاج داء متمكن ومنهم من يموت وهو يقرع الباب، وكفاه ذلك شرفًا.

وأهم التطورات أثناء السلوك هو التخلي عن أوصاف الخلق والتحلي بأوصاف الحق... وهو نتيجة أخلاقية تتم أثناء السير ومن خلاله، وتكتمل بتحقيق العبودية بل "العبودة" الخالصة.. حين يصير مراد الحق هو مراد العبد.. بل يصير العبد سيفًا في يد القدرة تقذف به على الباطل فتدمغه.. أما الغاية الحقيقية فهي المعرفة بالله عز وجل.

ثانيًا- المعرفة أو الحقيقة:

المراحل الأولى للسالك- العارف، كما يصف الأمر أحد من جربه وهو حجة الإسلام الغزالي: "ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتًا، ويقبسون منهم فوائد.. ثم يرقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول أحد أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه".

وهذه الحال التي يرتقي إليها السالك ويعجز عن وصفها هي حالة القرب الروحي، أو الفناء والاضمحلال، أو الأسرار والاصطلام، أو التدكدك والصعق، التي تبدو كأنها لون من الاتحاد لا يعني تحول العبد إلى رب أو العكس، ولكنه لون من الشهود المتعالي على الوصف والبيان بالوسائل البشرية، والذي قد تطيش بسببه مدارك العارف فيصدر عنه ما يستنكر ظاهرة مما يصفه الغزالي أيضًا ".. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخبل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب (المقصد الأسني) بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرًا ولا تسأل عن الخير

٢- هذه التجربة- تجربة الشهود أو الاتصال أو الفناء أو التوحيد- تثمر معارف يقينية بكل الحقائق الدينية التي سبق للسالك أن قبلها قبولا أو حتى أثبتها ببراهين العقل الرسمية الشكلية.. ولكنه اليوم يراها بغير طريق العقل وبغير طريق النقل وإنما ببركة تطبيقه وتحققه به كما كان النبي صلى الله عليه وسلم من قبل "خلقه القرآن".

هذا الطريق الخاص في المعرفة هو ما يعرف بالعلم اللدني يصفه الغزالي أيضًا في "الرسالة اللدنية": ".. الطريق الثاني- من طرق التعليم- وهو التعليم الرياضي على وجهين:

(أ) الوجه الأول: إلقاء الوحي، وهو أن النفس إذا كلمت فإنها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل... وتقبل بوجهها على بارئها... والله تعالى بحسن عنايته لها يقبل على تلك النفس إقبالاً كليًا، وينظر إليها نظرًا إلهيًا ويتخذ منها لوحًا ومن النفس الكلي قلمًا ينقش فيها جميع العلوم... فتحصل جميع العلوم لتلك النفس وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر، ومصداق هذا قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم **﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾**. فتقرر عند العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة. ونص الغزالي على انقطاعه، وصار علم الوحي إرث الأنبياء وحق الرسل، وأغلق الله باب الوحي من بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان رسول الله صلي الله عليه وسلم خاتم النبيين".

(ب) الوجه الثاني: هو الإلهام، والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها. والإلهام أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي، والإلهام هو تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى "علمًا نبويًّا" والحاصل عن الإلهام يسمى علمًا لدنيًّا، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري وإنما كالضوء من سراج للغيب يقع

على قلب صاف فارغ لطيف.. فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء".

وفي كلام الغزالي الأخير إشارة إلى آية النور التي يشرحها ابن تيمية وغيره من السلفيين، مع نصوص أخرى كحديث الولي، بطريقة تفيد التسليم بصحة العلم اللدني، وأنه مرتبة دون الوحي أو هو "نبوة تعريف لا نبوة تشريع" كما يعبر ابن العربي في الفتوحات.

٣- الأداة الرئيسية في حصول هذا العلم ليس هو الطريق المعهودة في التعلم والتعليم، وإنما هي تصفية "القلب" عن طريق الذكر والعبادة والإقبال بكل الهمة على الله تعالى، وهذا القلب عندهم يعني مجموع القوى الإدراكية للإنسان أو الجهاز المعنوي الروحي للإنسان وهو أربعة مستويات: الصدر والقلب والفؤاد واللب.

فأول المقامات هو الصدر، وهو الجزء الخارجي، ويشمل القوى العادية الظاهرة والإدراكية، للإنسان كالإحساس وما ينبني عليه من معارف وكل علم لا يوصل إليه إلا بالكسب والاجتهاد عقليًّا كان أو نقليًّا فمحله الصدر أما المستويات الثلاثة الباقية فذات طبيعة روحية، وهي الطريق إلى تحصيل المعرفة الصوفية التي تشرق في قلب العارف فيمتلئ بها كيانه، ولا ينبغي له كشفها إلا بقدر وعند الاضطرار، ولكنها بأي حال لا تخالف أو تناقض ما يثبت من أحكام الشرع ونصوصه الثابتة.

المراحل التاريخية للتصوف:

يمكن أن يميز المرء في تاريخ التصوف الإسلامي مراحل ثلاثًا:

١- تتميز أولاها بالبساطة ويغلب عليها الاتجاه العملي ويمكن أن نسميها مرحلة النشأة، فقد سادتها روح الزهد والتقشف، والاقتداء بمسلك النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه في الإعراض عن الدنيا، دون أي نزوع ملموس إلى وضع فلسفة روحية أو أصول فكرية متميزة عما هو سائد لدى سلف الأمة، اللهم إلا قليلا من الأفكار التي يقتضيها مشربهم الروحي في فهم النصوص الدينية

واهتمامهم بالتربية الأخلاقية واليقظة الوجدانية، وشيئًا من المظاهر السلوكية كإيثار لبس الصوف وتستغرق هذه المرحلة القرنين الهجريين الأولين ويمثلها الحسن البصري وابن المبارك وابن أدهم ورابعة.

٢- المرحلة الثانية مرحلة النضج والتأصيل الفكري والعملي والازدهار الفني:

(أ) فقد اتجه كثير من رجال هذه المرحلة إلى بناء فلسفة روحية، تقترب أحيانًا من الموقف الديني السلفي كما نجده عند الغزالي والجنيد والمحاسبي والسهروردي والبغدادي مثلا، وتتجه أحيانًا وجهة فلسفية واضحة كما هو الحال عند السهروردي الإشرافي وابن سبعين، وتقف بين هذين الفريقين كما هو الحال عند ابن عربي والبسطامي وأمثالهما، وقد يتطرف البعض في التعبير عن أفكاره فيفضي الأمر إلى نهاية درامية كما حدث مع الحلاج.

(ب) استخدم التصوف- وخاصة لدى متصوفة الفرس- سلاح الفن شعرًا ونثرًا فمقدمة هذه المرحلة طائفة من أعظم شعراء وكتاب الإسلام كالعطار والرومي وابن الفارض.

(ج) ظهرت في أوائل هذه الفترة بواكير نظام الطرق وفي أخرياته ظهرت أكثر الطرق التي لا تزال سائدة حتى اليوم في العالم الإسلامي على يد الرفاعي والجيلاني والبدوي والدسوقي والشاذلي وغيرهم

٣- أما المرحلة الثالثة التي بدأت منذ القرن السابع وربما استمرت إلى اليوم- فيغلب عليها متابعة أفكار السابقين مذهبيًا، وتقاليد طرقهم عمليًا، ومدارسة إنتاجهم الفني المتوارث ولكنهم أضافوا قليلاً في هذه المجالات الثلاثة، فظهرت طرق فنية كالنقشبندية والتيجانية والبيومية، وبرز فنانون ومفكرون كالجامي والجيلي والنابلسي، وحظيت مؤلفات ابن عربي والسهروردي بعناية خاصة، وأسهم القوم في نشر الإسلام ومقاومة السيطرة الغربية على العالم الإسلامي .

وفـى الوقـت الحاضـر لا يـزال التصـوف مـن أقـوى المؤسسـات فـي العـالم الإسلامي، ولـهم إلى جانـب الـدور الروحـي مهـام اجتماعيـة بل وسياسية، ولكن الناحية المظـهرية والتقليد وضـعف الثقافة الدينيةـ وكلهـا لـروح التصـوف الحـق- تشتت الجهد وتضعف الأثر.

* * *



ملخص الوحدة السابعة

الدارس الكريم ...

تذكر أن الوحدة السابعة قد تناولت ما يلي:

١- التصوف: مفهومه، ونشأته، وموضوعه.

٢- أنواع التصوف ومدارسه.

٣- الطريق الصوفي: مفهومه، ومراحله، وشروطه.

٤- المعرفة أو الحقيقة عند الصوفية: مفهومها، وبداياتها، وثمرتها.

٥- أهم أعلام التصوف وأشهر مصادره.

٦- مراحل تطور التصوف الإسلامي عبر العصور.

* * *

التقويم ؟

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- اذكر حقيقة التصوف في الفكر الإسلامي مع بيان مكانته بين العلوم الإسلامية.

٢- ما المقصود بالألفاظ والمصطلحات الصوفية الآتية:

المقامات والأحوال - الطريق الصوفي - المعرفة - الحقيقة - النفس الإنسانية ومراتبها

٣- اذكر أسماء خمسة من أعلام التصوف، وأسماء ثلاثة كتب من مصادره الأصلية.

٤- تحدث بإيجاز عن المراحل التي مر بها التصوف الإسلامي عبر عصوره المختلفة.

٥- يظن البعض أن التصوف نوع واحد وأن الصوفية جميعا زمرة واحدة، اشرح ذلك مبينا رأيك.



الوحدة الثامنة

فلسفة الأخلاق

الأهداف :

١ـ أن يلم الدارس بمفهوم فلسفة الأخلاق.

٢ـ أن يتعرف الدارس على أهم مصادر فلسفة الأخلاق ومدارسها وأعلامها.

٣ـ أن يقف الدارس على إسهامات فلاسفة الإسلام في مجال فلسفة الأخلاق.

٤ـ أن يدرك الدارس قيمة الفعل الخلقي وأثره في الفرد والمجتمع.

٥ـ أن تترسخ القيم الخلقية النبيلة لدى الدارس.

*   *   *

فلسفة الأخلاق

كانت الأخلاق موضع اهتمام واضح من المسلمين على اختلاف علومهم وتخصصاتهم، ويدل على ذلك أننا نجد الاهتمام بها في فروع مختلفة من الثقافة العربية الإسلامية، وتجلى ذلك في كتب الأدب، وفي شعر الشعراء، وأمثال الأدباء وقصص القصاص، كما تجلى ذلك لدى المؤرخين ورواة الأخبار الذين كانوا يتحدثون عن الأخلاق كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وكانت النصائح والوصايا ذات صلة باهتمامهم هذا. وقد ظهر ذلك أيضا في كتب بعض الصوفية الذين اهتموا بهذا الجانب اهتماما واضحا كما تجلى ذلك -على سبيل المثال- لدى الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ) الذي كتب كتابه "الوصايا"، والحكيم الترمذي الذي ألف: الرياضة وأدب النفس... إلخ.

وكان للفقهاء أيضا اهتمامهم بالأخلاق؛ حيث إن صناعة الفقه كما يقول ابن رشد "تقتضي بالذات – الفضيلة العملية".

وقد استطاع أحد أئمة الفقه وهو الإمام مالك أن يحل عددا من المشكلات الأخلاقية باستخدامه لأحد المصادر الشرعية المستخدمة لدى بعض الفقهاء في أصول الفقه وهو أصل "المصلحة المرسلة". كما كان من القواعد الشرعية التي جرى الاعتداد بها عند الفقهاء "لا ضرر ولا ضرار" وهي قاعدة مشهورة في الشريعة قصد بها مراعاة الأخلاق في التعامل مع الآخرين حتى لا يؤدي ذلك إلى الإضرار بهم، وينطبق ذلك على قواعد أخرى كقاعدة : الأمور بمقاصدها، وهى تعنى بالحديث عن النية التى هى جوهر الفعلي الخلقى، وكان مما تناولوه مبحث الإكراه وهو ذو صلة وثيقة بالإرادة التى هى أحد عناصر الفعل الخلقى وهكذا .

كذلك كان من القواعد أن "**الضرر لا يزال بالضرر**" . ومن مظاهر اهتمامهم بالأخلاق اتفاق جمهورهم على تحريم الحيل التي يتبعها بعض الناس للتهرب من أداء بعض الفرائض الشرعية، وذلك لما يترتب على العمل بها من

فساد وإفساد.

• ومن البديهي أن يهتم رجال الحديث بالأخلاق حيث إن الحديث هو تسجيل لأقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله وتقريراته وصفاته. والرسول هو المثل الأعلى والأسوة الحسنة بطبيعة كونه المبلغ لهدي الله وبشهادة الله له في كتابه ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤] ومن بين ما يمكن الإشارة إليه هنا ما كتبه الإمام البخاري تحت عنوان "الأدب المفرد" وما كتبه الإمام مسلم في صحيحه في مواطن متعددة مثل كتاب البر والصدقة والآداب، وكتاب الرقاق وكتاب الزهد. كما وضعت الكتب التي تعتمد في حديثها الأخلاقي على الحديث النبوي – باعتبار إشارة الحديث إلى فضيلة خلقية معينة كالزهد أو التوكل أو حسن الظن بالله وما أشبه ذلك من الأخلاق. ومن الكتب التي تمثل هذا الاتجاه: رسائل ابن أبي الدنيا ، وكتب الخرائطي (٣٢٧هـ) صاحب مكارم الأخلاق ومساوئ الأخلاق وأبو بكر الآجرى (٣٦٠هـ) صاحب أخلاق العلماء، وأمثال هؤلاء.

وظهر الاهتمام بالأخلاق كذلك في الكتب الموسوعية التي تشتمل على موضوعات مختلفة في الأدب والسياسة والتاريخ، ويمثل هذا اللون من المؤلفات كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) الذي كانت الأخلاق من أهم البواعث لتأليفه حيث يقول في مقدمته "فإن هذا الكتاب – وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام – دال على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجرٌ عن الدناءة، ناهٍ عن القبيح". ثم يتحدث عن الأغراض المنشودة من تأليفه لهذا الكتاب فيقول: "جمعت لك منها ما جمعت في هذا الكتاب لتأخذ نفسك بأحسنها... وتخلصها من مساوى الأخلاق كما تخلص الفضة البيضاء من خبثها، وتروضها على الأخذ بما فيها من سنة حسنة وسيرة قويمة وأدب كريم وخلق عظيم" وبين أنه لم يضعه لطلاب الدنيا وحدها، بل

كان من مقاصده أن ينفع طلاب الآخرة أيضا، ولهذا أورد فيه كثيرا من كلام الزهاد "في المواعظ والزهد والصبر والتقوى واليقين وأشباه ذلك، لعل الله يعطف به صادقا، ويأطر على التوبة متجانفا، ويردع ظالما، ويلين برقائقه قسوة القلوب". وقد أفرد في كتابه قسما للأخلاق سماه "كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة" تناول فيه بعض مسائل الأخلاق كرجوع المتخلق إلى طبعه، وتشابه الناس في الطبائع، كما تناول فيه بعض الأخلاق المذمومة على نحو يدعو إلى البعد عنها وعدم الوقوع فيها وذلك كالحسد والغيبة والسعاية والكذب، والقحة ونحوها، ويلاحظ أنه لم يعرف الخلق حتى عندما تحدث عن سوء الخلق، كما أنه أدخل تحت مفهوم الأخلاق أمورا هي أقرب إلى الجانب النظري منها إلى الجانب الخلقي كحديثه عن الحمق الذي هو سوء الرأي وخطأ التصرف.

ويتفق مع هذا الاتجاه العام إلى العناية بالأخلاق ما أبداه العلماء المسلمون من اهتمام بالحديث عن الأخلاق التى ينبغى أن يتحلى بها العلماء وأصحاب المكانة في المجتمع، على اختلاف تخصصاتهم، ومواقعهم. ومن ذلك ما كتبه أبو بكر الآجرى عن أخلاق العلماء، وما كتبه أبو الحسن الماوردى عن نصيحة الملوك، وما كتبه هو وغيره عن أدب القاضى، وما كتبه الخطيب البغدادى عن الفقيه والمتفقه، وعن أخلاق الراوى وآداب السامع، وما كتبه شرف الدين النووى عن آداب حملة القرآن، وأدب المفتى والمستفتى ثم ما كتبه ابن قتيبة من قبل عن أدب الكاتب، وما كتبه القلقشندى من بعد عن الموضوع نفسه في صبح الأعشى، وقد خصص أبو بكر الرازى الفيلسوف الطبيب كتابه «الطب الروحانى» وبعض رسائله للحديث عن أخلاق الأطباء وهكذا .

ويمكن القول بأن الحديث عن أخلاق العلماء قد كان بمثابة تقليد متبع عند العلماء المسلمين، يخصصون له كتبا مستقلة، أو فصولا في كتبهم قبل الحديث عن مسائل العلم وقضاياه.

ولقد كان هذا الاهتمام بالأخلاق من الأمور التي وجدت طريقها إلى ميادين

أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية التي كانت تكتمل بالتدريج منذ بدأت حركة التدوين، ثم أعقبتها حركة التأليف وحركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ولم يجد المسلمون بأسا في أن ينقلوا إلى لغتهم ما لم يجدوا فيه مخالفة للمأثور لديهم من الأخلاق الدينية.

ويتحدث دى بور عن ذلك فيقول "وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم... مما نقله عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور".

ولم يقتصر النقل على التراث الفارسي بل امتد إلى التراث اليوناني في تياراته المختلفة؛ بل إنه امتد إلى تراث أصحاب الأديان الأخرى، ويظهر ذلك - مثلاً- فيما اقتبسه المبشر بن فاتك في كتابه: مختار الحكم ومحاسن الكلم، وقد كان من بعض ما نقله مأثورات عن شيث النبي ولقمان الحكيم وهرمس وحكماء اليونان وفلاسفتهم وشعرائهم وأطبائهم وحكامهم، بل كان من مختاراته أقوال عن غريغوريس المتكلم عن اللاهوت، وآداب لم يعرف قائلها، ويشترك معه في هذا النهج كتاب الكلم الروحانية لابن هندو.

ثم كان من الطبيعي أن تنشأ بعد ذلك المذاهب أو النظريات الأخلاقية التي تحتاج إلى جهد كبير في بنائها وعرضها.

ويمكن القول هنا إن تأخر ظهور مثل هذه الدراسات الأخلاقية على النمط الفلسفي لم يكن راجعا إلى جدب فكري في عقلية المسلمين كما قد يرى بعض الدارسين، بل كان ذلك لأن الحاجة إلى التخلق الفعلي والسلوك العملى كانت أكثر أهمية وإلحاحا من الاهتمام بالناحية النظرية، وثم كان ذلك مناسبا لحركة التطور أيضا حيث لم تنشأ العلوم دفعة واحدة، بل تكاملت بالتدريج.

ويمكن أن نلحظ الفارق الكبير بين بدايات العلوم الأولى في الفقه والحديث والتفسير واللغة والنحو والتاريخ وغيرها، وبين ما استقر عليه أمرها على أيدي العلماء الكبار في كل علم منها، وتنطبق هذه الظاهرة على الأخلاق أيضا.

وينبغي الإشارة إلى أن هناك اتجاها بين المؤرخين والدارسين المحدثين يميل إلى أنه ليس في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية أصيلة، وأن ما وجد منها لدى المسلمين كان صدى لتأثرهم بما تُرْجِم إليهم من فكر غيرهم، وبخاصة اليونانيين، ويتردد هذا المعنى لدى بعض الباحثين العرب وغيرهم، ومن هؤلاء من يقول إن "حظ التفكير الأخلاقي علما مستقلا عن كل هذه الفروع من المعرفة يبدو ضئيلا بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمي والفلسفي، الذي يتسم بطابع علمي أو فلسفي، وقد زودهم به التفكير الأجنبي الدخيل، الذي تهيأ لهم منذ اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضرة ".

ويمكن تفسير هذا الاتجاه بأنه قائم على فكرة غير دقيقة هي النظر إلى نتاج العقلية الإسلامية في ضوء الفلسفة اليونانية، بحيث لا يُعْتَرَف بهذا النتاج إلا إذا جاء على نفس النمط الذي بدت به هذه الدراسات لدى اليونان، وفي هذا غلو في تقدير اليونان، ونحن لا نقصد إلى الغض من شأنهم أو إغفال الدور الذي قاموا به في مجال الدراسات الأخلاقية والفلسفية، ولكننا نود فقط أن نشير إلى أن من المبالغة أن نحكم التطور الإنساني كله بمعايير الفكر اليوناني وحده. خاصة أن هذا الفكر لم يهتم بالجانب الديني اهتماما واضحا، كذلك الاهتمام الذي نراه في الأديان مثلا. على أن الأمر يمس من ناحية أخرى مسألة أصالة التفكير الإسلامي بعامة، وهي مسألة تحتاج إلى معالجة أخرى أكثر إسهابا وتفصيلا، وهذا ما لا يتسع له المقام هنا، وإن كان يتسع لإيراد نماذج من فكر المسلمين الأخلاقي الذي أسهمت فيه طوائف متعددة، على نحو يتفق مع منهج كل منها وزاوية اهتمامه، وسنتناول هنا لمحات عن فكر المعتزلة من المتكلمين ثم الفلاسفة، والصوفية مُقدِّمينَ، في إيجاز، ما يعطي صورة تقريبية لفكر كل منهم.

١-الأخلاق عند المعتزلة:

المعتزلة فرقة من المتكلمين الذين اهتموا بالدفاع عن العقائد الدينية في مواجهة الشبهات والشكوك التي وجهها إليها غير المسلمين، من أهل الكتاب

وغيرهم مستخدمين في دفاعهم الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، كما اهتموا بإقامة البراهين العقلية على بطلان ما يخالف العقائد الإسلامية من العقائد والأفكار.

وترجع نشأة المعتزلة – كفرقة كلامية - بحسب بعض الآراء –إلى بدايات القرن الثاني الهجري، حيث جرى الخلاف في مجلس الحسن البصري بينه وبين أحد مؤسسي هذه الفرقة وهو واصل بن عطاء حول الحكم على من يرتكب معصية من المعاصي التي وصفت بأنها من (الكبائر)، وقد ذكر واصل ابن عطاء - مخالفا بذلك جميع السابقين عليه – أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا كامل الإيمان، ولا كافرا كامل الكفر، ولكنه في (منزلة بين المنزلتين) ثم قام واصل باعتزال الحلقة العلمية للحسن البصري.

ثم كان لواصل وغيره من أعلام المعتزلة جهودهم في صياغة مبادئ هذه الفرقة وأصولها التي تتميز بها عما سواها من الاتجاهات السائدة في عصر نشأتها، أو في العصور التي جاءت بعده.

وكان من أهم المبادئ التي اعتنى بها المعتزلة مبدأ (العدل) الذي نظروا إليه على أنه أهم صفة للفعل الإلهي، كما أن التوحيد هو أهم صفة للذات الإلهية، ومن أهمية هذا المبدأ لديهم أنهم أدخلوا فيه بقية أصولهم، ولذلك كان يطلق على المعتزلة أنهم أهل التوحيد والعدل.

والمسلمون جميعا يصفون الله تعالى بالعدل، فالعدل من أسماء الله الحسنى، وقد وصف الله كلماته بالعدل، وأمر بالعدل، وأخبر أنه يحب المقسطين، ونفي عن نفسه الظلم، ونهى عنه، وأخبر أنه لا يحب الظالمين، كما توعد الظالمين بالعذاب الأليم.

ولكن المعتزلة يفهمون من هذا الأصل أو المبدأ أن الله تعالى لا يفعل القبيح، بل يفعل الصلاح؛ لأنه تعالى عالمٌ بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالمٌ باستغنائه عنه، ومن كان هذا حالهُ لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، ولذلك كان

واجبا على الله تعالى من وجهه نظر المعتزلة أن يفعل الله ما فيه صلاح العباد، فإذا كان هناك أمران: أحدهما صلاح، والآخر فساد كان واجبا على الله فعل الصلاح، وإذا كان هناك أمران: أحدهما صلاح والآخر أصلح فإن الله يفعل الأصلح؛ لأن ذلك هو الذي يتفق مع حكمة الله تعالى وعدله.

وقد ترتب على هذا الفهم ما أدلى به المعتزلة من آراء ذات صلة بالأخلاق، ويمكن أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

أ- ذهب المعتزلة إلى أن العقل البشري قادر على إدراك ما في الأشياء من حسن أو قبح، وأن ذلك من كمال العقل، وأن ذلك لو لم يكن معلوما للعقل لصار غير معلوم أبدًا. ويرى المعتزلة أن من الأفعال ما لا يوصف بحسن ولا قبح، وهو الذي لم يصدر عن إرادة واعية، وقصد حاضر، كفعل الساهي والنائم، ومنها ما له صفة زائدة على وجوده يستحق من أجلها أن يوصف بالقبح أو الحسن، ويعود الوصف بأحدهما إلى معنى ذاتي كامن في الفعل نفسه، يستحق من أجله أن يوصف بأحدهما، لأن القبيح يقبح لوجوه وأسباب معقولة متى ثبتت اقتضت قبحه، والحسن يحسن إذا ما انتفت هذه الوجوه كلها عنه، ثم كان فيه من المعاني ما يجعلنا نَصِفُهُ بالحسن.

وبمقتضى ذلك تنقسم الأشياء إلى قبيحة وحسنة، والعقل هو الذي يدرك حسن الأشياء وقبحها، فالعقل يحكم بحسن الصدق والعدل والأمانة والوفاء بالوعد وإعانة الضعيف وإغاثة الملهوف ونحو ذلك، وهو يحكم ـ كذلك - بقبح الكذب والقتل والسرقة ونحوها؛ لأن العقلاء لا يختلفون في الحكم على هذه الأمور بالحسن أو القبح، كما لا يختلفون في العلم بالمدركات البدهية التي يدركها العقل.

ويفرق أحد أعلام المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) بين الحكم الذي يصدر عن موقف ذاتي والحكم الذي يصدر عن موقف عقلي موضوعي مؤسس على حقيقة موضوعية في الشيء الذي نستحسنه أو نستقبحه وهو يذكر

أن الأمرين مختلفان، **فالأول** منهما يكون عرضة لاختلاف وجهات النظر حوله، ولذلك يمكن أن يطرأ عليه التغير، ويمكن أن يقع فيه الخلاف، وذلك كالحكم على صورة ما بأنها جميلة أو قبيحة. فنحن نرى العقلاء مع تساويهم في معرفة الصورة يختلفون في الحكم عليها فيستحسنها بعضهم دون بعض، بسبب اختلافهم في حصول نفور النفس منها لدى بعضهم دون البعض الآخر، وقد يختلف رأي الشخص الواحد نفسه إزاءها، فيراها قبيحة أحيانا وجميلة أحيانا، ولكن الأمر ليس كذلك إزاء الأشياء التي تحمل صفات القبح في ذاتها وطبيعتها، كالكذب والظلم؛ لأن الناس متى علموا اتصاف الشيء بمثل هذه الصفات أدركوا أنه قبيح، وحكموا على فاعله بالذم.

وينطبق ذلك على هذه الأمور حتى لو أدت إلى منفعة لصاحبها أو دفعت عنه مضرة؛ لأن الواجب في كل كذب أو ظلم أن يقبح في كل الحالات.

ويرى المعتزلة أن الشرع يكشف لنا من أحوال الأفعال ما لو عرفناه بالعقل لعرفنا حسنه أو قبحه؛ لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعا عظيما، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا؛ ولذلك يقولون: إن الشرع لا يوجب قبح الأشياء ولا حسنها، وإنما يكشف لنا عن حالها، ويدل على ما تنطوي عليه، والدلالة على الشيء لا تمنحه صفة لم تكن له؛ لأن الدلالة تعرفنا بصفاته ولا تخلقها فيه "وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، إلا أنه يصير كذلك بالعلم".

ويختلف موقف المعتزلة في هذه المسألة عن موقف أهل السنة الذين يرون أن العقل لا يُحَسِّنُ شيئا ولا يُقَبِّحه ولا يقتضي شيئا ولا يوجبه ، وأن هذه الأشياء كلها ترجع إلى الشرع؛ ولذلك أرسل الله الأنبياء لهداية العقل فيما لا يستطيع معرفته من أمور دنياه.

وقد سبق المعتزلة برأيهم هذا عددا من أصحاب الاتجاهات الأخلاقية من المحدثين الذين انتهوا إلى مثل رأي المعتزلة في القول بالخصائص الذاتية الكامنة في الأشياء، على نحو يؤدي إلى وصفها بالقبح أو الحسن.

كما يتفق معهم في إرجاع الأخلاق إلى العقل الفيلسوف الألماني كانط الذي ألح "في إقامة الأخلاقية على العقل، الذي نستطيع بموجبه أن نفهم قانونا كليا ضروريا للأخلاق".

ب- يرى المعتزلة أن مما يتفق مع عدل الله أن يكون الإنسان فاعلا مختارا، وأن يكون هو المريد لأفعاله الاختيارية التي تقع منه، وأن الإنسان تصدر عنه أفعاله بقدرة أودعها الله فيه، يستطيع بها أن يفعل الشيء أو يتركه، وبمقتضى ذلك فإن الله تعالى لا يجبر أحدا على فعل لا يريده، ليكون الثواب والعقاب قائما على أساس الاختيار الحر، الذي هو شرط من شروط التكليف.

ويرى المعتزلة أن القول بالجبر الذي تنعدم معه الإرادة يتنافى مع العدل الإلهي، ويؤدي إلى انعدام الفرق بين المحسن والمسيء، ويتعارض مع الحكمة من إرسال الرسل، كما ينفي المعنى من وجود الثواب والعقاب؛ لأن المجبر لا دخل له فيما يجري على يديه من الأفعال؛ ولذلك كان من الظلم عقلا وشرعا، في رأيهم، أن يحاسب عليها.

ويضيف المعتزلة أن الله تعالى لو كان هو الفاعل المريد لأفعال العباد لنَسَبَ العباد إليه ما يصدر عنهم من المعاصي والشرور والقبائح، والله تعالى منزه عن ذلك، ولأنه -لو كان الله هو الذي يفعل هذه الأمور- لكان بإمكان هؤلاء أن يحتجوا على الله تعالى بأنهم لا إرادة لهم في فعلها.

وقد كان المعتزلة برأيهم هذا يخالفون القائلين بالجبر، وبأن الإنسان ليس له إرادة ولا فعل، وأنه أشبه بريشة معلقة في الهواء، وقد جرى حول هذه المسألة حوار وخصومة بين المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية، ولكن المعتزلة - على أية حال - اهتموا بحرية الإرادة التي تعد "مُسَلَّمة الأخلاق الأساسية"؛ لأنه

بموجب هذه الحرية يكون المرء مسئولا من الناحية الأخلاقية عما يفعله، ولولا هذه الحرية لكان الإنسان مكرها على إتيان بعض الأفعال وترك بعضها، والمكره ليس بمسئول من الناحية الأخلاقية والدينية؛ ولذلك رفع الله الحرج عن المضطر أو المكره حتى لو أدى به ذلك إلى أن ينطق لسانه بكلمة الكفر ما دام قلبه مطمئنا بالإيمان.

● ويتصل برأي المعتزلة في إسناد أفعال العباد إليهم ما ينتج عن الفعل الإنساني من آثار، في إنسان أو شيء آخر، وقد ناقشوا ذلك تحت اسم "التوليد" وذلك كالأثر الذي يتولد عن الضرب من ألم أو كسر، وكالقتل الذي يترتب على الرمي بسهم أو نحوه. ويرى كثير من المعتزلة أن المرء مسئول من الناحية الأخلاقية عما يترتب على فعله من آثار خارجية ما دام فعله الأصلي صادرا عن إرادة وعلم وإدراك، فإذا لم يتحقق في الفعل الأصلي هذه الصفة لم يكن مسئولا عنه ولا عما يصدر عنه كفعل الساهي والنائم والمجنون، وقد دفعهم إلى تقرير هذه المسئولية إيمانهم بالارتباط بين السبب والمسبب، وضرورة إسناد الفعل إلى فاعل، ولما كان الإنسان هو الفاعل للسبب فإنه يكون مسئولا عما ترتب عليه من آثار، ويرى المعتزلة أن عدم القول بذلك يؤدي إلى القول بفعل بدون فاعل، وهذا محال في نظر العقل؛ لأن كل فعل لابد له من فاعل، أو يؤدي إلى القول بأن الله هو الفاعل لما يتولد عنا من الأفعال، وهذا مردود للأسباب التي من أجلها أثبتوا الإرادة للإنسان، حتى لا يوصف الإنسان بالجبر الذي تنتفي معه المسئولية ويبطل معه معنى الثواب والعقاب.

ج- ولم يتوقف اهتمام المعتزلة بالجانب الأخلاقي عند هاتين النقطتين، وإنما جاوزهما إلى مسائل أخرى كالنية التي جعلوا سلامتها وصحتها وتخلُّصها من الشوائب الأخلاقية شرطا في صحة العمل الشرعي والأخلاقي وأساسا للاعتداد به؛ ولذلك كان منهم من قال: إن البيع لا يجوز ولا ينعقد إذا وقع بمال حرام، وأن الحج لا يسقط الفرض إذا كان بمال حرام، ولا يصح ذبح الذبيحة

بسكين مغصوبة، فإذا وقع ذلك لم تكن الذبيحة محللة شرعا. وتكشف هذه الفتاوى عن ضرورة مراعاة النية التي تعد ركنا هاما من أركان الفعل الأخلاقي يتدخل في تكييفه والحكم عليه.

وقد اهتم المعتزلة كذلك بالتوبة التي اشترطوا أن تكون عامة شاملة لجميع الذنوب وجميع الأوقات، كما اشترطوا لقبولها أن يكون للتائب المقدرة على فعل ما تاب عنه من المعاصي، فإذا لم يكن له المقدرة على فعله لم تكن توبته صحيحة؛ لأنه يكون أشبه بالمضطر، ولهذا قال المعتزلة: إن الذي يتوب عن الكذب لا عبرة بتوبته إذا صدرت التوبة منه بعد إصابته بالخرس.

ويمكن القول أخيرًا إن اهتمام المعتزلة بالمسائل الاعتقادية لم يحل بينهم وبين الاهتمام بالمسائل الأخلاقية على هذا النحو الذي أشرنا إليه في إيجاز.

٢- الأخلاق عند الفلاسفة:

يُقصَد بالفلاسفة هنا الفلاسفة المدرسيون الذين حملوا في العالم الإسلامي لواء الفلسفة اليونانية، وعملوا على التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية. ومن هؤلاء الفلاسفة من غلب عليه التناول التقليدي العام للفلسفة بفروعها المختلفة كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأمثالهم، ومن بينهم من غلب عليه الاهتمام بالجانب الأخلاقي أكثر من سواه حتى اشتهر به مثل: "مسكويه"(نحو ٤٢١هـ) الذي ألف في الأخلاق كتبا ذاع صيتها كتهذيب الأخلاق والفوز الأصغر ونحوها، وكان لها تأثيرها في المحيط الإسلامي فيمن بعده، وكان على رأس من تأثروا به الإمام الغزالي.

ويمكن القول بصفة عامة إن الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة كانت في الأعم الأغلب امتدادا للتراث اليوناني في الأخلاق، فلقد كانوا على علم بتراث سقراط الأخلاقي. كما عرفوا مؤلفات أفلاطون وأرسطو وجالينوس وثامسطيوس، التي كانت تتناول الأخلاق بالدراسة ، وكان من أهم الكتب التي عرفها الفلاسفة في هذا المجال كتاب أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخس الذي ترجمه

حنين بن إسحاق، وكتب أخلاقية أخرى له، والكندي – أول من اشتهر بين العرب بلقب الفيلسوف- يتحدث عن هذا الأمر فيقول: "إن أرسطو ألف كتبا في الأخلاق يقصد بها سياسة النفس وتهذيبها، كي تتصف بالفضيلة الإنسانية، التي يهدف الإنسان ذو الفطرة السليمة إلى الاتصاف بها" منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس... ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات، شبيه بمعاني كتابه إلى نيقوماخس، كتبه إلى بعض إخوانه.

وقد قام الفارابي بشرح كتابي أرسطو في الأخلاق ونقل عنهما بعض الأفكار، كما شرح ابن رشد أحدهما.

واهتم هؤلاء الفلاسفة بآراء أفلاطون الأخلاقية أيضًا، وقد انتقل إليهم تقسيمه للنفس إلى شهوانية وغضبية وناطقة، كما انتقل إليهم تحديده لأمهات الفضائل وهي الحكمة والنجدة أو الشجاعة والعفة والعدالة. وظهر ذلك أول ما ظهر لدى الكندي ثم انتقل إلى الفلاسفة وغيرهم من بعده.

وظهر لدى هؤلاء الفلاسفة تأثر بالأفلاطونية المحدثة في تصورهم للوجود والمعرفة، وانعكس ذلك على تصورهم للسعادة، وهي نظرية في المعرفة والأخلاق، واتضح ذلك بصفة بارزة لدى الفارابي وابن سينا.

ويمكن القول بأن نزعتهم العلمية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة قد امتدت إلى أفكارهم الأخلاقية، فلم يجدوا بأسا في الأخذ من كل منهما.

وقد ظهر هذا – مثلا– لدى مسكويه الذي تحدث عن بعض الأمور التي تقطع الناس عن الاتصال بالله، مبينا أنه لا خلاف فيها بين الحكماء وأصحاب الشرائع.

ثم أوضح منهجه – في هذه المسألة بصفة عامة- في عبارة موجزة قال فيها: "إن السعيد هو من اتفق له في صباه أن يأنس بالشريعة ويستسلم لها، ويتعود جميع ما تأمره به، حتى إذا بلغ المبلغ الذي يمكنه به أن يعرف الأسباب والعلل، طالع الحكمة، فوجدها موافقة لما تقدمت عادته به، فاستحكم رأيه،

وقويت بصيرته، ونفذت عزيمته".

ولم يخل الأمر – كذلك- من بعض الآراء الشخصية عند عرضهم لأفكارهم، وليس هذا بمستغرب من الفيلسوف، بل إنه هو المتوقع منه، ولقد كان مسكويه يورد أحيانا بعض المشكلات التي أثارها الحكماء، ثم أجابوا عنها، وكان يعلق أحيانا على إجاباتهم بأنها مقنعة، ولكن من الممكن أن يجاب عنها بجوانب أخرى أشد إقناعا.

ولا جدال في أن الفلاسفة قد تأثروا بأقوال الفلاسفة والحكماء من قبلهم، ولكن لعل من عدم الإنصاف أن يقال إنهم كانوا نسخة مكررة من سابقيهم، وإن آراءهم الأخلاقية خلت من كل أصالة، وإنها مقطوعة الصلة بالتراث الديني الذي كانوا يعيشون في ظله، ويكفي أن نشير –في إيجاز شديد- إلى أن الفارابي في حديثه عن أخلاق رئيس المدينة الفاضلة قد جعل من بينها خصالا نابعة من نظرة دينية كصفات الزهد في الدنيا، وحب الصدق وبغض الكذب، والانقياد للحق في سهولة، والتعفف عن الجور، والقبائح، وترك اللجاج ، ونحو ذلك.

كما يمكن الإشارة –كذلك- إلى ما بدا في حديث مسكويه من طابع ديني أحيانا، خاصة أنه أوضح أن الاعتقادات القوية لا تحصل إلا بالديانات، التي يقصد بها وجه الله عز وجل.

وقد جاء حديثه عن مقامات الناس عند الله تعالى، ثم عن المحبة الإلهية، ممزوجا بروح دينية واضحة كما جاء، متضمنا لبعض المصطلحات الدينية، ولم يَخْلُ كلامه من استشهاد ببعض أقوال الصحابة كأبي بكر وعلي رضي الله عنهما، وبعض التابعين كالحسن البصري.

٣- الأخلاق عند الصوفية :

ويتضح اهتمام الصوفية بالأخلاق في حديثهم عن مجاهدة النفس التي هي عصب الحياة الصوفية، وأساس بنائها، وتقتضي هذه المجاهدة مقاومة أهواء النفس ومواجهة شهواتها؛ لأنها أمارة بالسوء، وهي تستريح إلى الهوى وتأنس

بالشهوة، وتفتر عن الطاعة، وتراوغ التماسا للمعاصي، لذلك كان من الضروري كبح شهواتها وتقييد أهوائها، فلا سلوك بغير مجاهدة، ولا طاعة بغير مواجهة لها "فإنك لم ترد - قطُّ - خيرا إلا وهي تنازعك في خلافه، ولا عرض لك شر -إلا أقله- إلا كانت الداعية إليه، ولا ضيعتَ خيرا قط إلا لهواها، ولا ركبتَ مكروها قط إلا لمحبتها، فحق عليك حذرها؛ لأنها لا تفتر عن الراحة إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة".

ومن أجل ذلك حرص الصوفية على جهاد النفس حتى لا تكون حجابا بين العبد وربه، وقالوا تعبيرا عن ذلك إن مخالفة النفس هي رأس جميع العبادات، وكمال كل المجاهدات، وفي ذلك يقول سهل التُسْتَري (٢٨٣هـ): ما عُبد الله بشيء مثل مخالفة النفس والهوى"؛ بل إنهم فسروا الإسلام نفسه بهذه المجاهدة فقالوا عن الإسلام: إنه ذبح النفس بسيوف المخالفة؛ ومن ثم نظروا إلى مجاهدة النفس على أنها الجهاد الأكبر مستندين في ذلك إلى قول ذاع عندهم أن الرسول (ﷺ) قاله، وهو عائد من إحدى غزواته: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر.

ولا شك أن هذه المجاهدة تتضمن غايات أخلاقية واضحة، لأنها تبتغي تخليص النفس من آفات الأخلاق، ثم إحلال الأخلاق الحسنة محل هذه الأخلاق السيئة التي تخلصت منها، ويعبر الصوفية عن هذين الأمرين بالتخلي والتحلي، ويقصد بالتخلي ترك الأخلاق المذمومة، وبالتحلي التخلق بالأخلاق الحميدة. كما يعبرون عنهما بالفناء والبقاء، فالفناء بمعناه الأخلاقي يقصد به الفناء عن أوصاف الرذيلة والشرور، والبقاء يقصد به قيام الأوصاف المحمودة بالإنسان، ومن عالج أخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر، وأمثال هذه الآفات والرعونات، فإنه يكون عندئذ قد فنى عن هذه الأخلاق الذميمة، فإذا تخلق بأضداد هذه الصفات من المحبة والإيثار والجودة والسخاء، والحلم والتواضع، فإنه يكون عندئذ موصوفا بالبقاء لوجود هذه الصفات الكريمة لديه.

ويشبه الصوفية هذه المجاهدة التي تؤدي إلى هذا التحول الأخلاقي بالتحول الكيميائي الذي يتم في العناصر، نتيجة مزجها بعضها ببعض أو تعريضها لأسباب تؤدي إلى تغيرها، ونحن نجد هذا الوصف لدى الغزالي ولدى ابن عربي، وكلاهما يلاحظ ما تتطلبه هذه المجاهدة من صبر ومشقة وعناء تتهذب به النفس، وتولد به ميلادا جديدا يفيض طهارة ونقاء، بحيث تُقبل على الله وقد توحدت قواها، واجتمعت إرادتها.

• ثم يتضح اهتمام الصوفية بالأخلاق كذلك في حديثهم عن المقامات، وهي جماع التربية الخلقية الصوفية. وقد لاحظ الصوفية ما لها من دور هام في تهذيب أخلاق "المريد" أو "السالك" لطريق الحق، وتخليصه من نقائصه وعيوبه، فمن بقي عليه شيء من الرغبة في الدنيا تداركه **الزهد** فصرف عن قلبه شدة التعلق بها، والحرص عليها، والتوسع فيها، ومن بقي في قلبه شيء من قلة الاعتماد على حفظ الله وتدبيره وكفالته له، بأن كانت طمأنينته واستناده إلى الأسباب الظاهرة وحدها فإن **التوكل** يأتي ليصل قلبه بالله، فيكون اعتماده عليه، وثقته به، ولجوؤه في الشدائد إليه؛ لأن ذلك من شروط كمال الإيمان والتوحيد وتحقق المؤمن باليقين، ومن كان لا يزال في نفسه بقية من تكاسل أو تهاون في مواصلة الطاعة، واستمرار العبادة اعتمادا على عفو الله ورحمته أو اغترارًا بطول الأجل، أو استرسالا مع الأماني فإن **الخوف** من الله يأتي ليبدد هذه الأوهام وليعرّف المريد بما يدفعه إلى استحضار عظمة الله وكبريائه، وتصور هول الحساب بين يديه، وشدة عذابه ونقمته من أهل التقصير والإعراض عنه، ومن شأن ذلك أن يبدد الأوهام، ويلزم القلب الحذر والإشفاق فيتجه إلى العبادة والطاعة، وربما تزيد جرعة الخوف في قلبه فيخشى عليه أن يشل هذا الخوف قواه، أو يكبل مشاعره، ولذلك يأتي **الرجاء** ليخرجه من يأسه وقنوطه ويعرفه برحمة ربه، وبذلك لا ينحرف مزاجه النفسي؛ بل يحس التوازن دون مبالغة أو إفراط، وإذا كان هذا السالك لطريق الله من أهل البلاء والمحن التى تصيبه في نفسه أو أهله أو ماله فإنه لا يعينه على تحمُّل إلا اتصافه بمقام **الصبر** الذي

يُهَوِّن عليه أثقال ما يعاني، ويزوده بطاقة تحفظ عليه تماسكه ورباطة جأشه، وتمنع تردِّيه إلى مهاوى الجزع والقنوط، فإذا كان من أهل النعم التي تفضل الله بها عليه فإن تخلقه بخلق الشكر يحفظ من كفران النعم والاغترار بها، وعدم رؤية الفضل الإلهي فيها.

وهكذا تكون "المقامات" وسيلة لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية التي تقتبس من أخلاق الشريعة، ولذلك كان بعضهم يسميها مقامات اليقين ومنازل الإحسان، وكان بعضهم يجعلها من ثمرات الاتباع للرسول (ﷺ) .

وينطبق هذا الذي قلناه على مقامات كثيرة تحدث الصوفية عنها كالمراقبة والخشية والإنابة والمحاسبة والحياء والورع والرضا والمحبة وغيرها، ولهم في كل منها حديث يطول، وكلامهم في هذه المقامات - بما اتسم به لدى كثيرين منهم من تعمق وتفصيل واستقصاء- يكشف عن جانب مهم من جوانب اهتمامهم بالأخلاق.

● وإذا كان ما قدمناه حتى الآن ينصب على النفس وعلاقتها بالله فإن للصوفية عناية أيضا بالأخلاق التي ينبغي أن تتحقق في علاقتهم بالآخرين في المجتمع، فجمهور الصوفية وأهل العلم منهم لا يؤمنون بالعزلة الكاملة عن الناس، ولا يرون الخلوة التامة بعيدا عنهم، وإنما ينظرون إلى العزلة على أنها مرحلة مؤقتة يمر بها المريد ليستعين بالخلوة على شحذ الإرادة وإمضاء العزيمة وصفاء الفكر واستجماع الهمة، وقد يلجأ إليها بعض المريدين هربا من فساد الزمان، وغلبة الهوى على الناس، ومن ثم كانت مخالطتهم تشتت القلب، وتضعف الرغبة في الإقبال على الطاعة، وقد يلجأ إليها بعضهم طلبا للإخلاص؛ لأن مخالطة الناس قد تدفعه إلى التزين لهم؛ طلبا للمكانة والمنزلة عندهم، وقد يقع بذلك في الرياء الذي يحبط علمه، ويدفع به إلى مواطن الزلل، وقد يلجأ إليها آخرون هربا من الشهوات التي تتحرك النفس إليها كلما رأتها؛ ولذلك لجأ هذا الفريق إلى العزلة دفعا للشواغل، وهربا من تشتت الخواطر

وتوزع الفكر.

لكن الصوفية لا يرون أن العزلة حالة دائمة أو أمر متصل، لذلك كان من الضروري العودة إلى الحياة الاجتماعية مرة أخرى، بعد أن يكون المريد قد تزود في خلوته بما يحصنه من الوقوع في الشرور، ولذلك فالصوفي يوصف بأنه كائن بائن، أي كائن مع الخلق بجسده، منفصل عنهم بفكره، وقد سئل أحدهم عن العزلة فقال:" هي الدخول بين الزحام، وتحفظ سرك (قلبك) عنهم لئلا يزاحموك، وتعزل نفسك عن الآثام، ويكون سرك مربوطا بالحق".

وقد تنبه هؤلاء إلى أن العزلة الكاملة عن الحياة يترتب عليها الإخلال بكثير من الطاعات التي سنها الرسول (ﷺ) كزيارة المرضى وشهود الجنازات وقضاء الحوائج وصلاة الجماعة ونحو ذلك، ولهذا اختاروا المخالطة للناس بعد أن يكونوا قد استعدوا لها.

• وقد أحاط الصوفية حياتهم في المجتمع بسياج من الأخلاق الرفيعة، فالصوفي الحق يعيش في الحياة بقلب لا يعرف الحقد ولا الشحناء، فهو سليم الصدر لجميع المسلمين: ولذلك لا ينالهم شر من جهته، فهو لا ينازعهم في شأن من شئونهم التى ينشغلون بها فالناس في نظره رجلان: رجل يطلب ما عند الله تعالى ويدعو نفسه وغيره إلى طريق الله، وليس للصوفي الصادق مع هذا منافسة ولا صراع ولا غل؛ لأنه معه في طريق واحد وجهة واحدة، ورجل آخر مفتون بحب المال والجاه والرئاسة، ونظر الخلق، وليس للصوفي مع هذا أيضا منافسة؛ لأنه زاهد فيما يرغب فيه مثل هذا الرجل.

وإذا كان الصوفي الحق لا يسيء إلى أحد، فإنه لا يكتفي بذلك بل إنه يتحمل أذى الآخرين، ويعفو مع القدرة على الثأر والانتقام، فهو يكظم غيظه، ويستعلي على نوازع نفسه، ويكفها عن طلب القصاص، وهم يتمثلون في ذلك بهدي القرآن الكريم وهدي الرسول (ﷺ) الذي يقول في بعض حديثه: «من مكارم الأخلاق أن تعفو عمن ظلمك، وتصل من قطعك وتعطي من حرمك»،

ولذلك فليس الإحسان عندهم أن تحسن إلى من أحسن إليك، بل الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك، فإن الإحسان إلى المحسن متاجرة كنقد السوق "خذ شيئا وهات شيئًا". وهم لا يُلجئون من يخالطهم إلى الاعتذار لهم عن تقصير؛ لأن للقبيح عندهم وجوها من المعاذير. ولذلك كان طبيعيا أن يكون هذا الصوفي واحة أمن وموطن سكينة، لا يتوقع الناس الشر من جانبه لما يفيض عنه من خير يشمل المحيطين به جميعا، فهو للشيخ كالابن البار، وللصبي كالأب الشفيق، ويكون مع جميع الخلق على هذا، يتشكى لشكواهم، ويغتم لمصائبهم". فإذا لم يرتفع الإنسان عامة والصوفي خاصة إلى هذا المستوى الرفيع من الخلق والسلوك فإنه يكون قد انحط – في نظرهم - عن درجة الإنسانية إلى درجة البهائم العجماء "من ضحك أو استمتع بزوجة، أو لبس مبخرا أو ذهب إلى مواضع المتنزهات أيام نزول البلاء على المسلمين فهو والبهائم سواء".

● وإذا كانت هذه هي أخلاقهم مع الناس عامة فإنها تنطبق من باب أولى على علاقتهم بإخوانهم من الصوفية، وكان من آثار ذلك ما تحدثوا عنه من آداب الصحبة وشروطها كإخلاص المودة وحفظ الغيبة وتمام الوفاء وزوال الجفاء، والصبر والنصرة للأخ بالمال واللسان والقلب والأفعال، والرحمة له، وألا يحسده على دين أو دنيا، وأن يؤثره بكل ما يحتاج إليه كما هو شأنه مع نفسه، وأن يُعَلّمه ما جهل ، وأن يحفظ سره ، وأن ينصح له فيما بينه وبينه ، لا أمام الناس حتى لا يفضحه وألا يلجئه إلى اعتذار، ولا يكلفه ما يشق عليه؛ ولا يرى له ما لا يرضاه لنفسه، وأن يدعو له بظهر الغيب، وأن يعينه على الطاعة، وهكذا.

وقد قدم الصوفية نماذج من الإيثار تكشف عن ود صادق ومحبة خالصة، كما تكشف عن روح مرهفة وضمائر حية يقظة. فقد كان صاحب المال منهم يُوَسِّع على إخوانه ويستضيفهم، ويقضي عنهم ديونهم دون أن يحوجهم إلى ذل السؤال. وكان الصوفية يستنكرون من أحدهم أن يغلق باب بيته أمام المحتاجين،

ولذلك كانوا يقولون: صوفي وله باب بيت مقفل؟!!. وقد شوهد أحدهم وقد خفف من ملابسه في يوم شديد البرد، فلما سئل عن ذلك قال: ذكرت الفقراء وما هم فيه، ولم يكن لي ما أواسيهم به، فأردت أن أواسيهم بنفسي. وإنهم ليصلون في إيثارهم للآخرين إلى درجة افتدائهم بأنفسهم، وقد وقعت محنة للصوفية ذات مرة وقبض على عدد منهم لضرب أعناقهم، ولما دنا السياف من أحدهم تقدم زميله بدلا منه فسألوه عن سبب ذلك فقال: أردت أن أوثر إخواني بفضل ساعة. بل إن أحدهم ليتمنى أن يجعله الله فداء للبشر كلهم من عذاب جهنم، وكان يقول ـ تعبيرا عن ذلك ـ: «لو علمت أن الله يعذبني بدل جميع من آمن به ويدخلهم الجنة وجدت من قلبي الرضا به». بل إن هذا الإيثار لا يتوقف على الإنسان بل يتعدى ذلك إلى الحيوان، فنجد من بينهم من يؤثر كلبه بطعامه، ويظل هو جائعا. وكان ذلك صادرا عن كمال الأخلاق لديهم، وتحقق مقتضياته فيهم، وهذا هو الفضيل بن عياض يقول: «لو أن العبد أحسن الإحسان كله، وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن من المحسنين».

وهكذا تمتزج الحياة الصوفية الحقة بالأخلاق في جميع مراحلها وفي سائر جوانبها.

ج- ولكي تكون نظرتنا إلى الأخلاق عند الصوفية أقرب إلى الدقة في التعبير عنها والتصور لها، فينبغى أن نذكر بعض الخصائص المتعلقة بها، ومن هذه الخصائص ما يلي:

أولا: إن الفضائل الصوفية ليست فضائل نظرية تأملية كتلك التى تغلب على كلام الفلاسفة، ولكنها متصلة بهذه المجاهدات الشاقة، والرياضات المتواصلة الدائمة، ويتسق هذا مع نظرتهم إلى التصوف الذي ينظرون إليه على أنه تجربة يخوض السالك غمارها ويتحمل أعباءها، وقد سئل أحدهم عن التصوف فقال: ما هذا الأمر إلا ببذل الروح. ويقول الجنيد (٢٩٧هـ) "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات

والمستحسنات".

وقد أدرك الغزالي هذه الخاصية عندما تحدث عن التصوف، مشيرا إلى أنه يتم بعلم وعمل، وأن "أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم؛ بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشرطهما، وبين أن يكون صحيحا وشبعانًا، كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا؛ فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال".

ولذلك كان من الحق أن يقال إن من يقرأ كتب التصوف على اختلاف عصورها يخرج بهذا الانطباع العام، وهو أن معرفة المذهب الصوفي، والإلمام بدقائقه وتفاصيله ، والمشاركة الوجدانية لقضاياه، لا تجعل المرء صوفيا، ولا تغنيه شيئا عن العمل والتطبيق.

ثانيا: يتضح من حديث الصوفية عن الأخلاق أنهم يؤمنون بإمكان تغييرها واكتسابها، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضات الروحية معنى، وقد ظهر ذلك المعنى لدى الحكيم الترمذي في حديثه عن فطام النفس عن شهواتها، كما يفطم الصبي الصغير عن ثدي أمه، وفي حديثه عن تأديب الطيور والحيوانات البرية حتى تصير بالتأديب طائعة مسخرة، ولذلك لا يُسْتَغْرَب على النفس أن تكتسب عادات حسنة وأخلاقا كريمة، تحل محل ما كان لديها من سيئ الأخلاق والخصال.

وقد أشار أبو سعيد الخراز إلى أن المريد يدرب نفسه على اكتساب الأخلاق حتى تصير طبيعة فيه، وعادة مستقرة له، ولذلك كانت أخلاق الكاملين من الصوفية ساكنة في طبعهم، ومَخْفِيَّةً في سرائرهم، لا يحسنون غيرها؛ لأنها غذاؤهم وعادتهم؛ "لأنهم فرضوا ذلك على أنفسهم وعملوا فيه حتى ألفوه، فلم يكن عليهم بعد الوصول كُلفَةٌ في إتيانه والعمل به. ثم أشار أبو طالب المكي إلى مثل هذا المعنى في حديثه عن التفرقة بين المتصبر والصابر، والمتزهد

والزاهد، فالأول من كل منهما يتكلف الخلق ويلزم نفسه به ويجاهدها عليه، حتى يصير لها خلقا وطبعا، وعندئذ يستحق أن يوصف به وصفا حقيقيا. وأشار القشيري -كذلك- إلى أن الأخلاق جبلّة في الإنسان، ولكنها ليست جبلة راسخة بحيث يستحيل تغييرها؛ بل إنها تَتَغير بمجاهدتها ومعالجتها مجاهدة دائمة مستمرة، حتى تكون المجاهدة عادة، وعندئذ تتغير الأخلاق. ولا ينسى القشيري أن يشير إلى جانب الفضل الإلهي في معاونة العابد الذي يجاهد نفسه على إحداث هذا التغيير. ثم كانت المعالجة على نحو أوفى لهذه الفكرة في نطاق التصوف لدى الغزالي في كتابه الإحياء كما سبق القول، وهو متأثر – في حديثه عنها - بأفكار فلسفية وصوفية".

ثالثا: اهتم الصوفية بالنية اهتماما بالغا، فالنية هي جوهر العمل الخلقي وروحه، وكان من أسباب اهتمامهم بها أن النية هي أول العمل وبدايته، فإذا لم يُمَحِّص الإنسان هذه النية قبل بداية العمل كان ذلك طريقا إلى تسلل الفساد إليها، وعند فسادها يمكن للهوى أن يستعبد النفس فيسخرها لطاعته، وبذلك تبتعد عن طاعة الله، أو تجد لديها مقاومة لهذه الطاعة، وربما تقوم بالطاعة عندئذ طلبا للشهرة أو المكانة في قلوب الناس، وهي في كل هذه الحالات تكون فريسة سهلة لإغواء الشيطان.

ويهتم الصوفية بالنية أيضًا لأن هناك أعمالا قد تبدو في ظواهرها متقاربة أو متشابهة، لكنها في حقيقة الأمر متباعدة متنافرة، وليس من سبيل لكى يقى الإنسان نفسه من الوقوع في السيئ منها إلا باستحضار النية، ولذلك فرّق الصوفية بين النية والأمنية، وبين العادة والعبادة، وبين الهمّة والوسوسة، والخاطر والإلهام، وبين غِرَّة النفس الناشئة عن إحساسها بذاتها، وعزة الإيمان القائمة على الثقة بالله عز وجل، وفرقوا كذلك بين ذل النفس الصادر عن خضوعها للشهوة ، وذلها الصادر عن إحساسها بعظمة الله وهيبته ، كما فرّقوا بين المداراة والمداهنة، والهدية والرشوة، والتوكل والاتكال، والحلم

ودناءة النفس، وخشوع القلب وخشوع النفاق ، وبين الاغترار والرجاء. والنيةُ وحدها هي التي تفرق بين هذه الأمور ويبدو هذا الاهتمام واضحًا لدى عدد من كبار الصوفية كالحارث المحاسبي والحكيم الترمذي وأبي طالب المكي والغزالي ونحوهم.

وكان من أسباب اهتمامهم بالنية كذلك أن النية هي التي تُحَوِّل العمل إلى طاعة ما دام يقصد به وجه الله تعالى، وبذلك كانت طريقًا لنوال الثواب من الله، ومن ثم كانت ملاحظة النية بابا من أبواب الخير لا ينتهي، حيث يزداد ثواب العمل على قدر ما يتضمنه من نِيَّات، وبالنية يكون الأكل والشرب والسعي والحركة عملا يثاب المرء عليه ، وربما يتفق في العمل الواحد نيات كثيرة فيكون للمرء بكل نية حسنة، فيؤدي العمل الواحد بـ (نيات) كثيرة وثواب عظيم.

ثم كان من أسباب اهتمام الصوفية بالنية أن يَسْلموا من آفات النفس المتجددة ، ورغباتها الدفينة المتلوّنة؛ ذلك أن النفس ربما وجدت في الطاعة مشقة في بداية الأمر، فإذا لم يُلق العبد بالاً لكراهيتها تلك، واستمر على مزاولة الطاعة فربما تنقلب كراهية النفس لها محبة ورضا، وربما تجد فيها أنسا وحلاوة، وربما تصير عادةً من عاداتها لا تصبر على عدم أدائها، ولهذا ينبغي التنبُّهُ إلى أن أداء العبادة هنا ينقصه عامل مهم، وهو أن تكون الطاعة ابتغاء وجه الله تعالى، وهذا يقتضي أن يكون الباعث على العمل هو إرادة وجهه لا مجرد التعود عليه.

وقد كان من آثار اهتمام الصوفية بالنية أنهم حرصوا على استحضار النية دائما حتى فيما يتركه الإنسان من الأعمال، لأن الترك عمل أيضًا، فلابد له من نية.

وكان لاهتمام الصوفية بالنية أثر في اهتمامهم بالتحليل النفسي الذي لا يقلُّ ما قدمه الصوفية فيه عُمْقًا وثراء عن كثير مما قدمته البحوث الحديثة

المتعلقة بالتحليل النفسى، وإن اختلفت الوسائل ، وافترقت الغايات.

رابعا : جَمَع الصوفية فى حديثهم عن الأخلاق بين ما يمكن تسميته بالجانب الإيجابي أى المتعلق بالفضائل واكتسابها، والجانب السلبي أى المتعلق بالرذائل ومقاومتها، فالاهتمام بالأول يظهر في حديثهم عن المقامات التى يكتسبها الصوفية أثناء مجاهداتهم الروحية كالصبر والشكر والرضا والمحبة ونحوها. والاهتمام بالجانب الثانى يظهر فى حديثهم عن بعض الأمراض والعيوب التي تصاب بها النفوس ، فتكون عوائق عن بلوغ الكمال الأخلاقى. وذلك كالحسد والكِبْر والعُجْب والغرور والرياء ونحوها. وقد أفرد الصوفية صفحات كثيرة لتحليل هذه الظواهر وتناولوا أسبابها، وأرشدوا المريدين إلى الوسائل العلمية والعملية التي تمكّنهم من التغلب عليها. وقد كان للحارث المحاسبى فضل السبق في هذا المضمار حيث خصص فى كتابه "الرعاية لحقوق الله" فصولا كثيرة لدراسة هذه الظواهر، وتَبِعه في كثير مما ذهب إليه أبو حامد الغزالى في الجزء الثالث من كتابه الإحياء، وقد اعترف الغزالى له بالفضل حيث يقول " والمحاسبى رحمه الله حَبْر الأمة في علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات، وكلامهُ جدير بأن يُحْكَى على وجهه".

د- ويمكن القول – بعد ذلك – إن المستوى الأخلاقى الذي حرص الصوفية الكاملون على تسجيله فى كتبهم، أو تعليمه للمريدين من طالبى الهداية وسالكى طريق الحق كان أمرًا يحرص كل صوفى صادق على تطبيقه على نفسه دون مراوغة أو كسل. ولكن تجدر الإشارة إلى أنه كان هناك من انتسب إلى الصوفية ثم لم يرتفع إلى هذا المستوى الرفيع. ولذلك وجدنا من هؤلاء من يقول بإسقاط الأعمال والتكاليف والأخلاق عندما يصل الواحد منهم إلى درجة معينة من الطاعة والعبادة أو إلى درجة الولاية، كما يَدَّعون. ولكن الذى يجدر بنا ملاحظته وتسجيله أن الصادقين من الصوفية وَقفُوا لهؤلاء بالمِرْصاد، وكشفوا

عن فساد عقائدهم وخُبْث طواياهم ، وعجزهم عن الارتفاع إلى المستوى السلوكى المطلوب منهم. ومن هؤلاء الجنيدُ الذى سُئل عن قول هؤلاء بإسقاط التكاليف الشرعية فقال:" إن ذلك من العظائم ، والذى يسرق أحسنُ حالا من هذا، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها، ولو بقِيتُ ألفَ عام لم أنقصْ من أعمال البر ذرة واحدة"، وكذلك تصدى لهم السراج الطوسى وأبو طالب المكى والقشيرى والغزالى والسهروردى وأمثالهم.

هـ- وأخيرا فإن أخلاق الصوفية قد وُصِفَت لدى بعض الباحثين بأنها تتسم بالسلبية المطلقة ، وأنها تقف عند السعادة السلبية، وأنها تقوم على إثارة الصراع الباطنى بين قوى الإنسان، وأنها تنحو نحو المبالغة فيما تتطلبه من مجاهدات ويمكن مناقشة هذه الآراء على ضوء ما سبق أن أوردناه حول موقف الصوفية من العزلة، وهو الموقف الذى كان ينظر إليها على أنها مرحلة مؤقتة ، وليست عزلة دائمة، ثم إنها ينبغى ألا تمنع المريد من أداء الواجبات الاجتماعية كزيارة المرضى ، والسعى على المعاش، ونحو ذلك من الواجبات.

أما المبالغة في المجاهدة فقد وقع فيها – بالفعل – بعض الصوفية، ولا تخلو كتب التصوف من نماذج كثيرة لهؤلاء ، ولكن المحققين من الصوفية قد حذروا من هذه المبالغة، ودعوا إلى الاعتدال، والرفق بالنفس التي هى مطية العابدين في طريقهم إلى الله تعالى.

وقد وجه بعضهم النظر إلى أن المجاهدة النفسية ينبغى ألا تتجاوز الغاية المقصودة منها، في كبح النفس عن الشهوات، وترويضها على الطاعة، وتهيئتها لعبادة الله، وليس المقصود منها – إذن – اقتلاع الغرائز الإنسانية التى أودعها الله تعالى في النفس لحكمة مقصودة، فاقتلاع هذه الغرائز غير ممكن، وهو – كذلك – غير مطلوب؛ بل المطلوب هو التسامى بها والسيطرة عليها، وتحويلها إلى قوة دافعة، تعين على الخير والارتقاء الأخلاقي.

وقد ذكر بعضهم صراحة أن الخروج عن طبع النفس لا يصح، وأن

ما كان في الجبلة فمن المحال زواله إلا أن تنعدم العين الموصوفة به، وأن تكليف النفس ما لا تطيق إهلاكٌ لها ومنع لها من الخير.

ز- ويمكن لنا أن نلاحظ أن الصوفية قد وجهوا جزءا كبيرا من جهودهم إلى الاهتمام بالفضائل الخلقية السلوكية، وأن اهتمامهم بالجانب النظرى، الذى يستهدف وضع مذهب أو مذاهب نظرية في الأخلاق على النحو الذى يهتم به الفلاسفة، كان أقل كثيرا من الجانب العملي الذي غلب عليهم.

ويتسق هذا الاتجاه لديهم مع ما عُرف عنهم من كونهم أرباب أحوال وأعمال لا أقوال، وأن عنايتهم كانت متجهة في المقام الأول إلى تقديم النموذج الأخلاقي العملى الذى يُغْنِي وقوعه عن كل مَقال، ولذلك كان من مبادئهم "جالس من تكلمك صِفَتُه، ولا تجالس من يكّلمك مَقالَه، فذلك هو الحكيم الصادق : موعظتُهُ رؤيته، آدابه هى أفعاله، قد أغناك مشهده عن مخبره"، وكان ذو النون المصرى يقول : " جالِسْ من يكلمك عمله ، لا من يكلمك لسانه".

لذلك كان بعضهم يمتنع عن تأليف الكتب، فإذا دُعِي إلى الكتابة قال : كُتُبِى أصحابى ويذكر السُلمِي أن أبا الحسن على بن بندار الصوفى رأى ولده يمسك في يده كتابا فقال له: ما هذا؟ فقال له : كتاب المعرفة، فقال له : " ألم تكن المعرفة في القلوب، فقد صارت فى الكتب؟!!" وقد كان من أسباب ذلك خَشْيَتهم أن يَدَّعى بعض السالكين للطريق من الأقوال والدرجات ما لم يكن ثمرة لِوَجْدهم وذوقهم وحالهم " فإنه إذا تعلم (المريد) سِيَرَ هذه الطائفة، وتكلّف الوقوف على معرفة مسائلهم وأحوالهم قبل تحققه بالمنازلة والمعاملة، بَعُد وصوله إلى هذه المعانى، ولهذا قال المشايخ : إذا حدَّث العارف عن المعارف فجَهِّلوه ".

ولكن اهتمام الصوفية بالجانب العملى لم يكن معناه – كما قد يتبادر إلى الذهن – أنهم أغفلوا الجانب النظرى تماما، فلهذا الجانب مكانه ودوره، وهو يتضح فيما وضعه شيوخ التصوف من مناهج للسلوك، وهي ثمرة عِلم وفكر، واختيار لعناصر وقواعد وخطواتٍ وشروط، تسعى جميعها إلى تحقيق غايات

مرجوة من السلوك، ثم يتضح الجانب النظرى كذلك فيما ظهر لديهم من مذاهب معرفية، تفسِّر تجاربهم، وتوضح أحوالهم وأذواقهم، وتؤسس نظريات لا تقف عند حدود تجارب محدودة، بل تمتد إلى نظريات عامة في الوجود، وفي المعرفة. ومن حيث المعرفة نجدهم يتحدثون عن وسائلها وطبيعتها وشروطها وعلاقتها بمصادر المعرفة الأخرى، على نحو يقترب، من الناحية المنهجية، من كلام الفلاسفة، وإن اختلفت الوسائل والمسالك، وتمايزت النتائج والمراتب.

وعلى هذا النحو نفسِه يأتى حديثهم عن الأخلاق، فهى عمل مسبوق بنظر، وسلوك مؤسس على فكر، وقد كان الصوفية يُشَبِّهون عمل الشيخ أو الأستاذ بعمل الطبيب، الذى لا يصح له أن يقوم بعلاج المرضى دون علم، ثم إنه مطالب بأن ينظر في العلاج إلى أحوال البدن وأحوال الزمان، وصناعة المريض وسنِّه وسائر أحواله، والطريقة الملائمة لعلاجه.

" فكذلك الشيخ المتبوع الذى يُطبِّب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص، ما لم يَعْرف أخلاقهم وأمراضهم،وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتَل أكثرهم، فكذلك الشيخ، لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغى أن ينظر في مرض المريد وفى حاله وسنه ومزاجه، وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبنى على ذلك رياضته".

وبعد، فهذه لمحات من حديث الصوفية عن الأخلاق، نسوقها مع التسليم بقصورها عن الإحاطة بآرائهم فيها، خاصة أن التصوف نظام واسع الآفاق، رحب الجوانب، ممتد من حيث الزمان والمكان والمذاهب والأعلام.

* * *



ملخص الوحدة الثامنة

الدارس الكريم ...

تذكر أن الوحدة الثامنة قد تناولت ما يلي:

١- اهتمام علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم بعلم الأخلاق وفلسفته.

٢- مناقشة الادعاء القائل بخلو الفكر الإسلامي من مذهب أخلاقي أصيل.

٣- جهود المعتزلة في صياغة فلسفة أخلاقية إسلامية ذات طابع أصيل.

٤- إسهامات فلاسفة الإسلام المدرسيين في مجال فلسفة الأخلاق.

٥- اهتمام الصوفية بفلسفة الأخلاق من خلال حديثهم عن مجاهدة النفس.

٦- سمات الفعل الخلقي عند الصوفية.

* * *

التقويم [؟]

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- اهتم علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم بعلم الأخلاق وفلسفته، وضح ذلك.

٢- ناقش الادعاء القائل بخلو الفكر الإسلامي من مذهب أخلاقي أصيل.

٣- كان للمعتزلة جهود كبيرة في صياغة فلسفة أخلاقية إسلامية ذات طابع أصيل، اشرح ذلك مع التمثيل ببعض أعلامهم.

٤- اذكر الإسهامات التي قام بها فلاسفة الإسلام المدرسيين في مجال فلسفة الأخلاق.

٥- كان للصوفية اهتمام كبير بفلسفة الأخلاق وضح ذلك مع التمثيل.

٦- من سمات الفعل الخلقي عند الصوفية:

(١) - أنه ليس تشاؤمياً ولكنه عمل إيجابي إنه مجاهدة شاقة

(٢) - الروحية يؤمنون بإمكان اكتساب الفعل الخلقي وتغييره

(٣) - اهتم الصوفية بالعمل الخلقي بالنية لأنها جوهر العمل الخلقي ودوامه



الوحدة التاسعة

أصول الفقه

الأهداف :

١- أن يتعرف الدارس على مفهوم علم أصول الفقه وموضوعه.

٢- أن يقف الدارس على مراحل تطور علم أصول الفقه عبر العصور.

٣- أن يتعرف الدارس على أهم الأعلام والمصادر الرئيسية لعلم أصول الفقه.

٤- أن يدرك الدارس قيمة علم أصول الفقه بين العلوم الإسلامية الأصلية.

* * *

مقدمة إلى علم أصول الفقه

يقف المرء أمام الفقه الإسلامي - وهو أعظم تنظيم ديني ودنيوي معاً للحياة البشرية - وقفة إعجاب وإكبار من حيث سعته وشموله ودقته وإحكامه وعدله وإنسانيته. وأول تساؤل يطرح نفسه في مثل هذا الموقف هو كيف تحقق مثل هذا الصرح الشامخ وعلى أية أسس قام؟ وكيف كان ضبط كل تلك الفروع وما هي أصولها ومراجعها ووسائلها..؟

تعريف علم أصول الفقه وتفرد المسلمين به:

علم أصول الفقه هو - كما يعرفه الأصوليون - النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف، أو هو علم يتعرف منه استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الإجمالية اليقينية، أو هو - كما يعرفه القاضي البيضاوي أحد أئمته - : "معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد". وهذه التعريفات بما تحويه من تفاصيل تحاول الكشف عن الكيفية التي بني بها الفقه وأصوله وَشُيِّد. وإذا ذهبنا نعدد مآثر أمة الإسلام وفضائلها، فلن نجد بدّاً من التنويه بهذا العلم الذي تفردت به أمتنا الإسلامية من دون سائر الأمم السابقة، يقول ابن خلدون في مقدمته: "واعلم أن هذا الفن - يقصد علم أصول الفقه - من الفنون المستحدثة في الملة".

أهداف علم أصول الفقه:

١- أن يحافظ المسلمون على الشريعة الإسلامية، وذلك لأن علم أصول الفقه صان أدلة التشريع حتى لا يتجاوزها الناس، كما حفظ للأحكام الشرعية حججها وأدلتها، كما وضح المصادر الأصلية والفرعية للتشريع حتى تحتفظ الشريعة بقواعدها، مع المرونة الكافية بتلبية حاجات المجتمع المسلم فيما يستجد من حوادث.

٢- أن يمتثل المسلمون للأوامر الشرعية التي تدعوهم للتفكر والتدبر في القرآن، ونقله نصاً وروحاً للبشرية جمعاء، ومن هنا جاء جهد العلماء في إخراج

أحكام الكتاب والسنة إلى حيز التطبيق والتنفيذ.

- أن يعمل المسلمون من خلال مناهج هذا العلم على الجمع بين مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث. فمن المعروف أن العصر الأول قد شهد نشوء هاتين المدرستين في الحجاز والعراق، وقد تولد في أحيان كثيرة نزاع شديد بين بعض أتباعهما واتهامات خطيرة متبادلة فكان علم أصول الفقه ضرورة ملحة للجم الخلاف، ولمّ الصف، وتحديد مسار استنباط الأحكام ضمن قواعد ثابتة متفق عليها، ترد على كل متجاوز، وتهدي كل باحث عن الحقيقة.

٦) أن يقوم المشتغلون بهذا العلم بالبحث في حقيقة الاختلاف بين الأئمة والمجتهدين والفقهاء، وسبب تعدد آرائهم حيناً وتباينها أحياناً، وذلك كخطوة أولى نحو التمييز بين الخلاف المقبول الذي يعتبر توسعة في الدين ورحمة، والخلاف المنبوذ المبني على الهوى والتعصب والتشهي.

موضوع علم أصول الفقه:

ينحصر موضوع البحث في علم أصول الفقه في الأدلة الشرعية الكلية من حيث كيفية استنباط الأحكام الشرعية منها، وذلك على النحو التالي :

يبحث علم أصول الفقه في مصادر التشريع في الإسلام، وهي الأصول التي يستقي منها كل مؤمن أحكام الدين، وهي قسمان: مصادر متفق على العمل بها بين المسلمين كافة، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس، وتسمى المصادر الأربعة الأساسية، ومصادر مختلف في العمل بها بين الفقهاء وهي: الاستحسان والمصلحة المرسلة وقول الصحابي وسد الذرائع والاستصحاب وشرع من قبلنا، ولكل من هذه المصادر المتفق عليها والمختلف فيها أبحاثُ ومسائل وفروع وقواعد.

كما يبحث علم أصول الفقه في الأحكام الكلية التي تتولد أو تثبت بالأدلة السابقة .

والأحكام الكلية الثابتة بالمصادر التشريعية نوعان: نوع يسمى بالأحكام التكليفية أي التي يخاطب بها الفرد المكلف: وهي خمسة الوجوب ويقابله الحرمة، والندب ويقابله الكراهة، ثم أخيراً الإباحة. فيقال مثلاً: الحكم التكليفي للصيام الوجوب، وللزنا الحرمة، ولصلاة النافلة الندب، وللتعرض للشبهات الكراهة، وللعادات الإباحة .أما النوع الثاني للأحكام الكلية فهو الأحكام الوضعية وهي متعلقة بالنوع الأول وهي السبب والشرط والركن والمانع والصحة والفساد والرخصة والعزيمة.

ويبحث علم أصول الفقه في موضوع الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وشروط المجتهد وصفاته، كما يبحث في مسألة أخرى مقابلة لهذه وهي مسألة تقليد المجتهد وحكم ذلك، ومن هو المقلد، ومتى يجب عليه التقليد، ومتى لا يحل له ذلك؟

كما يبحث علم أصول الفقه في تعارض الأدلة متى يكون، وكيف يمكن الترجيح بينها ؟ ومعرفة الدليل القوى والدليل الصحيح من جهة ثبوته أو دلالته، وهي مسائل غاية في الدقة والأهمية.

ويبحث علم أصول الفقه كذلك في دلالات نصوص الكتاب والسنة، والتي تبين لنا كيفية اقتباس الأحكام الشرعية من النصوص الواردة وقواعد الاستنباط، فهناك دلالة بالنظم ودلالة بالفحوى ودلالة بالاقتضاء ودلالة بالضرورة، وهناك لفظ عام وهناك لفظ خاص، وهناك مطلق وهناك مقيد، فمتى يقيد المطلق ومتى يخصص العام ونحو ذلك.

وعلم الأصول في مواضيعه تلك يستند كثيراً إلى علوم اللغة العربية التي بها نزل القرآن ونطق بها النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى علم التفسير والحديث والمنطق والخلاف وعلم الفروع الفقهية.

الرواد الأوائل لعلم أصول الفقه:

أول من كتب في علم أصول الفقه الإمام الفذ أبو عبد الله محمد بن إدريس

الشافعي، وقد دون فيه كتابه الشهير (الرسالة). وعلى يديه رحمه الله ولد ونشأ هذا العلم ولم يكن معروفاً من قبل - وإن كان واقعاً حقيقة - لأن السلف السابق من طبقة الصحابة والتابعين كانوا في غنية عنه، بما كانوا عليه من ملكة لسانية عربية فصيحة، يستخدمونها لاستخراج المعاني من الألفاظ، وبما تميزت به حياتهم من بساطة وبعد عن التعقيد، وانشغالهم بتثبيت أركان الدين والدعوة إليه. قال ابن خلدون: وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه أملى فيه رسالته المشهورة. ولكن الحقيقة أن للشافعي كتباً أخرى في الأصول أيضاً مثل جُماع العلم، وإبطال الاستحسان، واختلاف الحديث.

طرق ومناهج علماء الأصول:

ومن بعد الإمام الشافعي توالى العلماء في التأليف في علم الأصول، متخذين لهم إحدى الطرق التالية :

فأما طريقة الشافعية من أهل الأصول: فقد ساروا على منهج "الرسالة" للشافعي، واتخذوا أسلوب السؤال والجواب، وتقرير المسائل والتدليل عليها، وتقرير القواعد وتنقيحها، والنظر إلى الحقائق المجردة، ويكثر هؤلاء من قولهم: فإن قلت كذا قلنا كذا. ومن كتب هذه الطريقة "البرهان" للجويني و"المستصفى" للغزالي و"المحصول" للرازي و"منهاج الوصول" للبيضاوي و"الإحكام في أصول الأحكام" للآمدي.

وأما طريقة الحنفية من الفقهاء الأصوليين، فقد قامت على سرد مبادئ الأصول وقواعده بأسلوب متتابع، واستنباط القواعد الأصولية من مجموع الفروع الفقهية المتشابهة لتحويلها إلى قواعد كلية. ومن أشهر ما كتبه الأحناف كتاب "الأصول" للإمام الكرخي و"الأصول" للجصاص الرازي، و"تقويم الأدلة" للدبوسي و"أصول السرخسي" و"أصول البزدوي" وشرحه "كشف الأسرار" لعلاء الدين البخاري.

وأما المتأخرون من أهل أصول الفقه فقد اتخذوا لأنفسهم في التأليف طريقة

جمعت بين الطريقتين السابقتين، بما فيهما من مزايا وإيجابيات، وتركوا ما يعتور الطريقتين من مآخذ، فهم يقعدون القاعدة والأصل، ويثبتون ذلك بالأدلة والبراهين، ثم يذكرون الفروع الفقهية التي تدخل تحته، ثم يذكرون الاستثناءات مع بيان السبب. وعلى هذه الطريقة نجد كتباً منها: "بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام للآمدي" ومؤلفه الساعاتي. وكتاب "تنقيح الأصول" لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، وكتاب "مسلم الثبوت" لابن عبد الشكور، وكتاب "جمع الجوامع" للإمام تاج الدين السبكي، وكتاب "التحرير" لكمال الدين بن الهمام. ومثل هؤلاء فعل الشوكاني في "إرشاد الفحول" والخضري وخلاف في كتابيهما "أصول الفقه".

المنهج العقلي في علم أصول الفقه :

يقول ابن خلدون في تعريف الفقه: «إنه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر (التحريم) والندب (الاستحباب) والكراهة والإباحة وهذه الأحكام متلقاة من الكتاب والسنة، وما نصبه (حدده وأقامه) الشارع لمعرفتها من الأدلة».

ووظيفة الفقهاء هي البحث عن الأحكام التي حددها الشرع لما يقوم به المكلفون الذين تجتمع فيهم شروط التكليف من أفعال، وهذه الأفعال لا بد أن توصف بوصف شرعي، فهي إما حلال، وإما حرام، وإما مستحبة، وإما مكروهة، وإما مباحة.

ولا يتوصل الفقهاء إلى تحديد الحكم الشرعي عن طريق الهوى؛ بل لا بد من بذل أقصى الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي المناسب للحادثة التي يبحث الفقيه عن حكمها، ولذلك يسمى الفقهاء عملهم «الاجتهاد» والاجتهاد ليس متاحًا لكل أحد؛ لأنه يحتاج إلى شروط كثيرة لا بد من تحققها أولاً؛ ليكون لصاحبها الحق في الاجتهاد، ومن هذه الشروط التي تحدث عنها الإمام الشافعي رضي الله عنه :

١- معرفة اللغة العربية معرفة جيدة؛ ليكون أهلاً لفهم نصوص القرآن والسنة، والاستنباط منهما.

٢- العلم بعلوم القرآن والسنة وهي علوم كثيرة متعددة.

٣- العلم باجتهادات العلماء السابقين وخاصة ما يتعلق منها بالمسألة التي يبحث عن حكمها.

٤- العلم بالقياس الذي هو أصل من أصول استنباط الأحكام عند جمهور الفقهاء، على أن يعرف شروطه وكيفية إجرائه، وشروط العلة، وهي المعنى الذي يرتبط به الحكم، فيوجد بوجوده، وينتفي بنفيه.

٥- أن يكون ذا خبرة بموضوع الفتوى والاجتهاد حتى يكون أهلاً للبحث عن حكمها، وإلا وجب عليه أن يلجأ إلى أهل التخصص والخبرة بالمسألة، ومن أهم الشروط التي يلزم أن يتصف بها الفقيه «المجتهد» المعرفة بعلم أصول الفقه، وهو العلم الذي يقوم بوظائف مهمة من أهمها:

أ- تحديد أصول الأدلة الشرعية، وهي - عند الجمهور من الفقهاء- الكتاب الكريم، والسنة النبوية، والإجماع والقياس، ثم يحدد علاقة هذه الأصول بعضها ببعض، من حيث التقديم والتأخير، والمجال الذي يستخدم فيه كل منها حيث يختلف ذلك باختلاف المدارس الفقهية في كثير من الأحيان.

ب- وضع وبيان المنهج الذي يطبقه عالم الأصول في تحديد معاني ودلالات الألفاظ في النصوص الشرعية التي هي أصول لما سواها من الأدلة الأخرى.

ويهتم الأصوليون في هذا القسم بدراسة هذه النصوص من ناحية دلالتها على المعاني، فقد تكون نصوصًا لا تحتمل إلا معنى واحدًا، لا يتطرق إليه احتمال، وقد تكون محتملة لأكثر من معنى، وقد تكون محكّمة أو متشابهة، وقد تكون مطلقة أو مقيدة، خاصة أو عامة، مجملة أو مبينة، وقد تكون الدلالة

بصريح العبارة أو بالإشارة، ولوازم المعاني إلى غير ذلك من المباحث اللغوية الدقيقة التي تعد من أبدع ما أنتجته عقول الأصوليين.

ويبذل الأصوليون جهدًا خاصًا لدراسة الصيغ التي يقع التكليف الشرعي عن طريقها، أمرًا ونهيًا، إيجابًا أو تحريمًا، وتقع العناية بصيغتي: الأمر والنهي على وجه الخصوص، حيث يقومون باستقراء كل ما يدل على كل منهما في القرآن والسنة، ثم يتناولون كل ما يمكن أن يعين على تحديد مدلولهما وبيان المراد من كل منهما.

ولعل مما يلقي ضوءًا يسيرًا على هذه الجهود أن نشير إلى بعض رءوس المسائل التي درسوها حول صيغة الأمر، ومنها ما يأتي:

- هل تتم الدلالة على الأمر بصيغة الأمر وحدها أم بصيغ أخرى أيضًا؟
- هل يقتضي الأمر تكرار الامتثال والتنفيذ، أم يكون مطلوبًا لمرة واحدة فقط؟
- هل يتم التنفيذ على الفور أم يمكن وقوعه على التراخي؟
- هل الأمر بالشيء نهي عن ضده، أو يقتضي ذلك نهيًا خاصًا؟
- هل المندوب إليه مأمور به أم لا؟ وهل الأمر يقع على درجة واحدة أم إنه ذو درجات متعددة؟
- هل يكون الأمر بالقول أم يكون بالفعل أيضًا؟
- هل الأمر محدد بوقت أم هو مطلق؟
- هل يدخل من أصدر الأمر في مجال الأمر الذي أصدره أم لا؟
- هل يجب على الجماعة كلهم أم يجب على بعضهم دون بعض؟
- هل يدخل العبيد في خطاب الأحرار أم لا؟
- هل تدخل النساء في خطاب الذكور أم لا؟

- إذا جاء الأمر بعد حظر وتحريم فهل يكون للوجوب أم الإباحة؟

- إذا أمر الرسول شخصًا بأمر، فهل يكون له وحده أم يكون للجميع؟

ج- ولعل هذه القائمة من الأمثلة المتعلقة بصيغة الأمر تلقي ضوءًا على هذه الجهود الجبارة، التي بذلها الأصوليون في دراسة النصوص الشرعية، تمهيدًا لاستنباط الحكم منها، وهي تمثل جزءًا من منهج متكامل برع الأصوليون -على اختلاف مدارسهم- في وضع عناصره، وتحديد مقوماته ومكوناته، ومن هذه العناصر ما يأتي:

١- البحث عن النص الشرعي، أو النصوص المتعلقة بالمسألة أو الواقعة التي يُراد معرفة الحكم الشرعي فيها، ويقتضي هذا مراجعة مستوعبة لكتب السنة النبوية، التي تمثل المصدر الثاني للتشريع، بعد القرآن الكريم، ولها - بهذه الصفة - أن يكون فيها من التشريع ما لم يرد في القرآن نفسه؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يشرع من عند نفسه، بل بإذن ربه ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى** ﴾ [النجم: ٣، ٤].

٢- إذا كانت النصوص مأخوذة من السنة فلا بد من التأكد من نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، تبعًا للمعايير الدقيقة التي وضعها علماء مصطلح الحديث، وهي معايير تتعلق بالسند والمتن جميعًا.

٣- ترتيب النصوص الشرعية من حيث وثاقتها ودلالتها ودرجتها، فالحديث المتواتر يقدم على الحديث الآحاد، ويقدم القياس المنصوص فيه على علة الحكم على القياس الذي يجتهد العلماء في تحديد علته وهكذا.

٤- ترتيب النصوص من حيث التاريخ، فقد يكون من بينها ما جاء ناسخًا لما تضمنته نصوص أخرى، ولا بد من بذل الجهد لمعرفة الناسخ من المنسوخ فيها، وقد يكون في بعضها ما يدل على ذلك، فيكون الاستنباط من المتأخر منها.

٥- الدراسة اللغوية لدلالات الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية، بغية

الوصول إلى أقصى قدر مستطاع من التحديد لها.

٦- هل يوجد في المسألة نصوص فقط أم نصوص وإجماع؟

٧- إذا لاحظ عالم الأصول وجود تعارض بين مدلولات ومعاني النصوص الشرعية، فإن عليه أن يلجأ إلى التوفيق بينها إذا كان ذلك ممكنًا، بأن يبحث فيها عن العام والخاص، والمطلق والمقيد، وهكذا، فإذا لم يتيسر ذلك فإن عليه أن يتجه إلى الترجيح بينها، مستندًا في ذلك إلى معايير موضوعية خالصة، وعندئذ يمكن له أن يقدم حديثًا على حديث؛ لأن الرواة أكثر عددًا، أو أكثر ضبطًا للرواية، أو لأنه أكثر موافقة للقرآن أو عموم الأحكام، أو لأنه أقرب إلى تحقيق المصالح التي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها، وهكذا.

٨- إذا لم يوجد نص في المسألة التي يراد معرفة الحكم الشرعي فيها فهل توجد نصوص في مسألة مشابهة؟ فإن وجد مثل هذا النص فإن على المجتهد أن يجتهد في تحديد العلة التي يمكن أن تكون سببًا للحكم الشرعي المنصوص عليه فيها، وعندئذ يبحث ليرى هل هي موجودة في المسألة التي يبحث عن حكمها، فإن كان الأمر كذلك قام بعملية «قياس» يلحق فيه هذه المسألة التي يسميها الأصوليون «فرعًا» بالمسألة المنصوص على حكمها، وهي التي تسمى «أصلا» ويعطى الفرع حكم الأصل لاتفاقهما في العلة المشتركة، ولهذا شروط دقيقة أحكم الأصوليون وضعها وتعد دراساتهم فيها من أكثر جهودهم أصالة وتوثيقًا، وقد كان لبحوثهم عن العلة وشروطها ومسالكها وقوادحها أبلغ الأثر في هذه النزعة التجريبية، التي أثمرت في تحديد أصول المنهج التجريبي عند المسلمين، ثم في الإعلاء من قيمة هذا المنهج واستخدامه بصفة عامة.

٩- إذا لم يوجد في المسألة ذاتها نص، ولم يوجد – كذلك- نص في مسألة مشابهة، ولكن وجدت نصوص عامة تتعلق بمصلحة من المصالح التي تعمل الشريعة على حفظها وصيانتها، وكانت المسألة الفقهية مما يمكن إدراجها تحتها فإن الفقيه يقوم بتطبيق هذه النصوص عليها إذا كان ممن يجعل المصلحة

المرسلة أصلا من جملة الأصول التي يرجع في اجتهاده إليها وهكذا.

د- ولم يكتفِ الفقهاء والأصوليون بوضع هذه القواعد المنهجية المحكمة، بل إنهم وضعوا – كذلك- قواعد لضبط ما كان يقع بينهم من جدال ومناظرات تتعلق بأصول مذاهبهم، أو بما ينتهون إليه من آراء، بحسب مدارسهم أو مذاهبهم الفقهية التي ينتمون إليه، وقد كانت المناظرات تقع بين هؤلاء الفقهاء من ذوي المذاهب المختلفة، وكل منهم يبتغي تصحيح مذهبه، وبيان مزاياه على المذاهب الأخرى، وكان ينبغي أن تكون هناك قواعد متفق عليها بين هؤلاء المتناظرين، حتى يتحاكموا إليها، ويلتزموا بها، ويمكن بها معرفة الصواب أو الخطأ، والاعتدال أو الشطط، ويعبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: «فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا، وكيف يكون مخصومًا منقطعًا، ومحل اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت، ولخصمه الكلام والاستدلال».

ويستطيع المجادل أو المشارك في المناظرة إذا طبق هذه الآداب والقواعد أن ينصر رأيًا من الآراء أو يهدمه، كما يستطيع أن يكتشف أوجه الضعف ومواطن القصور في رأي من يناظره أو يجادله، بل يمكن له أن يكتشف الحيل التي قد يلجأ إليها خصمه للظفر عليه، دون حق أو صواب في الرأي.

وتتضمن هذه القواعد آدابًا أخلاقية دينية، وآدابًا تتعلق بالمناظر نفسه، وآدابًا تتعلق بالخصم الذي يناظره، وآدابًا تتعلق بمجلس المناظرة والحاضرين فيه، ويدل التأمل في هذه القواعد على دقة في النظر وجودة في التصور، وقد كان بعض الذين ألفوا في هذا الجانب على وعي بأن هذه القواعد والآداب لا تستخدم في الفقه أو الأصول فحسب؛ بل إنها صالحة لاستخدامها في كافة صور الاستدلال؛ أي: أنهم انتقلوا من منهج جزئي يصلح للاستخدام في علم بعينه، إلى منهج عام يصلح للتطبيق في كل أنواع المناظرات والجدل، ويصف ابن خلدون

طريقة هؤلاء بأنها «عامة في كل دليل، يستدل به من أي علم كان».

وهكذا أقام الأصوليون دعائم هذا العلم المنهجي الدقيق، وبذلوا في ذلك جهودًا مضنية تكشف عن جانب من جوانب الأصالة في الثقافة العربية الإسلامية.

* * *



ملخص الوحدة التاسعة

الدارس الكريم....

تذكر أن الوحدة التاسعة قد تناولت ما يأتي:

١- تعريف علم أصول الفقه، وبيان أصالته وتفرد المسلمين به.

٢- الوقوف على أهداف علم أصول الفقه وموضوعه والفرق بينه وبين الفقه.

٣- إلقاء الضوء على الرواد الأوائل لهذا العلم.

٤- إبراز الطرق والمناهج التي سلكها علماء الأصول.

٥- بيان ملامح المنهج العقلي في علم أصول الفقه.

٦- الشروط التي وضعها علماء الأصول للاجتهاد.

٧- الضوابط التي تحكم المناظرات بين أصحاب المذاهب في هذا العلم (علم الفقه وأصوله).

* * *

[?] التقويم

الدارس الكريم ...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن هذه الأسئلة:

١- تخير تعريفا دقيقا لعلم أصول الفقه من بين التعريفات التي درستها مبينا محترزاته، وملقيا الضوء على مدى أصالة هذا العلم لدى المسلمين.

٢- تحدث عن أهداف علم أصول الفقه مع ذكر مجاله وموضوعاته والفرق بينه وبين الفقه.

٣- لكل علم رواد ومؤسسون، فمن أسس علم أصول الفقه وكان له دور الريادة فيه؟ وما هي أبرز جهوده ومصنفاته في هذا الصدد؟

٤- سلك علماء أصول الفقه مناهج وطرقا متنوعة. تحدث عن ذلك بالتفصيل مبينا أهمية هذا التنوع.

٥- اذكر الشروط التي وضعها علماء أصول الفقه للاجتهاد مبرزا مدى الاتفاق أو الاختلاف حول بعض الشروط.

٦- تحدث بالتفصيل عن الضوابط والأخلاقيات التي كانت تحكم المناظرات بين أصحاب المذاهب المختلفة في هذا العلم.



الوحدة العاشرة

إحياء الفلسفة الإسلامية

الأهداف:

١-أن يقف الدارس على مجالات البحث الفلسفي الإسلامي الحديث.

٢-أن يتعرف الدارس على جهود أعلام الفلسفة الإسلامية الحديثة.

٣-أن يعرف الدارس الأسس التي تقوم عليها حركة إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

٤-أن يحدد الدارس الصعوبات التي تواجه حركة إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

* * *

إحياء الفلسفة الإسلامية

تمثل الفلسفة الإسلامية قمة النشاط العقلي في الحضارة الإسلامية. ومن الطبيعي أن ترتبط بفترات ازدهار هذه الحضارة وانحدارها. ويكشف التاريخ عن أنها شهدت عصورًا ذهبية، كما مرت بأوقات عصيبة، وأحيانًا خانقة. ولكنها ظلت في جميع الأحوال معبرة عن الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي.

لقد قيل إن نكبة ابن رشد، التي وقعت في نهاية القرن السادس الهجري. كانت بداية النهاية للفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية. وهذا حق. فقد دخل العالم الإسلامي بعدها مباشرة مرحلة طويلة من الركود العقلي، وتقلص إلى حد كبير مستوى الابتكار فيه، واقتصر النشاط الذهني في مجال التأليف على الشروح والمختصرات، كما انتشرت "المنظومات" في مجال التعليم، وهي التي اتجهت إلى تحفيظ التلاميذ مبادئ العلوم وتكرارها دون حثهم على مناقشتها أو الإضافة إليها.

ولا شك في أنه قد تدخلت عوامل كثيرة ومتشابكة لزيادة وضع العالم الإسلامي سوءًا. فالحركة السياسية مقيدة في ظل عسكري صارم، لا يهتم إلا بمصلحته وبقائه، والاقتصاد الإسلامي مكتوف بالكثير من المحاذير، وأهمها الخوف من مصادرة الملكيات الخاصة، والعلماء عاجزون- إلا في النادر- عن المطالبة بحقوق الجماهير المغلوبة على أمرها. أما الصعود إلى السلطة أو امتلاك الثروة فمرهونان بضربات الحظ العابرة، أو المهارات الفردية، التي لا يحكمها قانون مطرد. ومن الطبيعي، في مثل هذه الظروف، أن تجنح الشعوب إلى التواكل، وتنفر من العمل المثمر، وتعتقد في الخرافات، مع عدم الأخذ بأسباب التقدم الحقيقية، وصم الآذان عن أي دعوة للإصلاح.

ومن المؤسف أنه بينما كان العالم الإسلامي يمر بهذه المرحلة، ابتداءً من

القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) راحت أوربا تتلقف منه الشعلة، وتتقدم بخطى ثابتة على طريق الحضارة الصحيح، حتى وصل بها الحال إلى الطمع في ممتلكات العالم الإسلامي نفسه، واحتلال بلاده الواحدة تلو الأخرى.

لم ينتبه العالم الإسلامي للحال التي وصل إليها تمامًا إلا عندما فوجئ بحملة بونابرت التي جردها لغزو مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي (١٧٩٨- ١٨٠١م) لكنه حين استفاق من الصدمة، أسرع بإرسال البعوث التعليمية- في عهد محمد علي حاكم مصر- إلى أوربا لتعرف سر تقدم شعوبها. وقد نجح هؤلاء المبعوثون في مهمتهم إلى حد كبير، وعادوا إلى وطنهم ليعملوا على إعادة البناء المتداعي كما ينبغي، واقترحوا وسائل مختلفة للإصلاح المادي، وأتاح لهم الحاكم الملهم الإمكانيات اللازمة لتنفيذها، وبذلك وضعوا أساسا للنهضة الحديثة، التي ظهرت آثارها مع بداية القرن العشرين.

وكان على العالم الإسلامي، وفي مقدمته الشعوب العربية، أن يتحرر أولاً من الاستعمار الأجنبي، قبل أن يستكمل مقومات نهضته الحقيقية. وحدث في أواخر القرن التاسع عشر، أن وفد إلى مصر مصلح كبير، هو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨- ١٨٩٧م) فكان كالريح العاصفة، أيقظ عقول المصريين إلى ضرورة التخلص من الاستعمار الغربي، وضرورة تخليص الشعوب الإسلامية من حالة الخمول التي ترقد فيها. وبذلك تبلورت دعوة الأفغاني في مبدأين كبيرين:

أ - تحرير بلاد المسلمين من المستعمر الغربي (والإنجليزي بالذات).

ب- تحرير عقولهم من الخرافات والأوهام التي لحقت بدينهم.

يقول المؤرخ الكبير عبد الرحمن الرافعي: "ظل الشرق قرونًا وأجيالاً رادحًا تحت نير الجمود الفكري، والتأخر العلمي، والاستعباد السياسي، وبقي في سُبات عميق، إلى أن قيض الله الحكيم جمال الدين الأفغاني، فنفخ فيه روح اليقظة والحياة، وأهاب بالنفوس أن تنهض وتتحرك، وبالعقول أن تستيقظ ،

وبالأمم والجماعات أن تتطلع إلى الحرية، فكانت رسالته إلى الشرق مبعث نهضته الحديثة".

وعلى الرغم من أن الأفغاني قد ركز اهتمامه على تكوين تلاميذ يحملون من بعده مبادئ دعوته الإصلاحية، فإنه قد ترك بعض الكتابات الفلسفية الإسلامية. فقد ظهرت في الهند طائفة تعتنق مذهب الدهريين، وتسمى "النتشرية" نسبة إلى الكلمة الإنجليزية Nature ومعناها الطبيعة. وقد تردد هذا الوصف حين إقامة الأفغاني في حيدر آباد، وعندما سئل عن بيان حقيقة هذا المذهب، وموقف الإسلام منه، كتب رسالة "الرد على الدهريين" باللغة الفارسية التي كانت شائعة حينئذ بين مثقفي الهند.

وتقوم رسالة الرد على الدهريين على أساس أن الإيمان بالله هو قوام الحياة الدينية الشريفة للإنسان، وأن مذهب الطبيعيين يتناقض مع ذلك، فينزل الإنسان إلى درجة البهائم التي لا هم لها سوى إشباع رغباتها المادية فقط.

أما الإسلام فهو يقوم على أربع قواعد رئيسية:

١- التوحيد الذي يصقل العقول، ويبعدها عن الأوهام، يوحد نظرتها إلى الكون، ويقتضي هذا طرح معبود سوى الله تعالى.

٢- المساوة بين جميع البشر، وفتح طريق الفضل بينهم جميعًا، ومقياس تفوقهم يتوقف على الكمال العقلي والنفسي.

٣- مخاطبة العقل، وربط سعادة الإنسان بالاستماع إلى صوته.

٤- تعليم المسلمين وتنوير عقولهم بالعلوم والمعارف.

وقد ترجم الرسالة من الفارسية إلى العربية تلميذ الأفغاني الشيخ محمد عبده سنة ١٨٨٠م. ولا تكمن قيمة الرسالة- من وجهة نظرنا- فيما اشتملت عليه من احتجاج عقلي ضد أنصار المذهب الطبيعي، أو أفكار تتعلق بقيمة الدين الإسلامي، وإنما في أنها كانت أول محاولة يقوم بها مفكر إسلامي حديث في

مواجهة فكرة معاصرة له. وهكذا كانت الرسالة إشارة قوية الدلالة للفت انتباه العالم الإسلامي إلى ضرورة الاهتمام بحاضره، ومواجهة المشكلات المعاصرة التي تعرض له، بعد أن عاش فترات طويلة مشغولاً بحل مشكلات الماضي البعيد.

أما الإمام محمد عبده، الذي حمل بعد الأفغاني راية الإصلاح الديني والاجتماعي والفكري، فقد كتب **"رسالة التوحيد"** سنة ١٨٩٨م، وهي عبارة عن إعادة صياغة حديثة لأهم مسائل علم الكلام (الإلهيات، النبوة، القرآن، عالمية الإسلام). لكننا نعتقد أن تدريس صاحبها لها في كل من مصر وبيروت، بالإضافة إلى شخصيته المشعة قد عملا على تكوين جيل جديد من التلاميذ الأقوياء، الذين دفعوا الحركة العقلية- والسياسية أيضًا- في العالم العربي خطوات واسعة إلى الأمام. وحسبنا أن نشير هنا إلى أن كبار الكتاب والمصلحين الذين ظهروا في خلال النصف الأول من القرن العشرين يدينون للإمام محمد عبده، ولتعاليمه التنويرية بالتكوين، أو التوجيه، أو الإلهام.

وكان من بين تلاميذ الإمام محمد عبده: الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي يعتبر رائد دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث. والسبب في ذلك يرجع إلى تكوينه الثقافي المتميز، فقد تم تكوينه الديني في الأزهر، ثم سافر إلى فرنسا فاطلع على الثقافة الغربية ودراسات المستشرقين حول الإسلام، بالإضافة إلى تشبعه بروح أستاذه الإمام، كل ذلك أهله ليصبح دارسًا أصيلاً للفلسفة الإسلامية وصاحب فكر متميز في إطارها.

ويمكن القول بأن كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" يعتبر أول كتاب منهجي في هذا الصدد. والكتاب ينقسم إلى قسمين كبيرين: يشتمل القسم الأول على مقالات المؤلفين الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية، ثم يستعرض تعريفها لدى المسلمين، ويبين صلتها بالدين. أما القسم الثاني فيتتبع بداية التفكير الفلسفي في الإسلام، مقارنًا بالحياة الفكرية لدى الغرب في إطار الفقه الإسلامي، ثم

يؤرخ لاتجاه الرأي ومراحل تطوره في كل من العصرين: الأموي والعباسي، وأخيرًا ينتهي الكتاب بضميمة في علم الكلام وتاريخه.

ظهر كتاب "التمهيد" سنة ١٩٤٤م. لكن كان عبارة عن محاضرات ألقاها صاحبها على طلاب الجامعة المصرية خلال عشرين سنة سابقة على هذا التاريخ. وفي هذه الأثناء تتلمذ عليه، واتصل به، واستلهم فكره: مجموعة ممن يمكن أن نطلق عليهم – بحق- زعماء الإصلاح الفكري في القرن العشرين: أبو العلا عفيفي، والنشار، وعثمان أمين، وأبو ريدة، والخضري، وابراهيم مدكور، ومحمود قاسم، ومحمد دراز، وعبد الحليم محمود، ومحمد البهي، وعبد الرحمن بدوي، ومحمد مصطفى حلمي.

وهؤلاء هم الذين يتكون منهم جيل الرواد، في تاريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، وهم الذين أصلوا- على مدى الأربعين سنة الأخيرة- مفهوم هذه الفلسفة، ونفضوا من فوقها غبار السنين. كما دافعوا عن أصالتها ضد دعاوي المستشرقين، وأظهروا ما فيها من جوانب جديرة باهتمام العالم الإسلامي المعاصر، كما نجحوا أخيرًا عن طريق عملهم في الجامعات المصرية والعربية، وإلقاء محاضراتهم في الجامعات الأجنبية أحيانًا أن يثبتوا أفكارهم في أعداد كبيرة من الطلاب، الذين راحوا يتابعون خطاهم، ويواصلون رسالتهم.

ومن الصعب فصل الفلسفة دائمًا عن دراستها، وقد أثبت تاريخ الفكر أن عددًا كبيرًا من دارسي الفلسفة قد أصبحوا فيما بعد فلاسفة بالفعل، وذلك لما تميزوا به من منهج محدد في تناول المشكلات، ونظرة واضحة في حلها، بالإضافة إلى اتجاه فكري معين يسري في مجموع أعمالهم. وإذا طبقنا هذا المبدأ على تاريخ الفلسفة الإسلامية الحديث، وجدنا- بالإضافة إلى الأفغاني ومحمد عبده- عددًا من الدارسين الذين جاءوا بعدهما يستحق كل واحد منهم أن يعتبر فيلسوفًا إسلاميًا بمعنى الكلمة. ومن هنا فإننا نرى أن أستاذًا كعبد الحليم

محمود قد أصبح يمثل حلقة من تاريخ التصوف الإسلامي في العصر الحديث، كما أصبحت أعمال محمد عبد الله دراز تكون لبنة في صرح الأخلاق الإسلامية، والنشار داعية جديدًا من دعاة المذهب الأشعري، ومحمود قاسم مبشرًا حديثًا بالاتجاه العقلي لدى المعتزلة وابن رشد.

وهكذا تدخل الفلسفة الإسلامية في الوقت الحاضر مرحلة جديدة، كما تبدأ بعض الاتجاهات الأخرى في الظهور، كالاتجاه السلفي الذي قوي تياره في السبعينيات من هذا القرن، وما زال قويًا حتى الآن، وتعود دعوات غائمة بين الشباب إلى فكر جماعة الخوارج، أو المرجئة.. يوجد هذا كله، إلى جوار بعض الاتجاهات الواردة من الغرب كالوجودية، أو الوضعية المنطقية، وهي اتجاهات ما زالت حائرة في إيجاد الصيغة الملائمة للتفاعل مع الفكر الإسلامي الأصيل.

لذلك فإن قضية الإحياء تفرض نفسها على دارسي الفلسفة الإسلامية في الوقت الراهن، وهي ليست قضية دراسية فقط، وإنما أيضًا هي قضية المجتمع الإسلامي المعاصر، الذي يسعى للحاق بركب الحضارة الإسلامية الحديثة، وهو في الوقت نفسه، متمسك بتقاليد أسلافه القدماء.

أسس الإحياء:

يمكن القول ببساطة إن إحياء الفلسفة الإسلامية يتطابق مع حركة الإحياء الشامل التي شهدها العالم الإسلامي بصفة عامة، والبلاد العربية بصفة خاصة، منذ مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. لقد كان لهذه الحملة العسكرية في ظاهرها من الآثار السياسية والاجتماعية والفكرية على المسلمين ما نقلتهم من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى جديدة.

وكانت مصر بالذات أسبق من غيرها إلى تقبل هذه النقلة الكبرى. فعلى الرغم من عدم بقاء الحملة على أرضها أكثر من ثلاث سنوات فقط (١٧٩٨-١٨٠١م)، فإنها تركت المصريين، وقد صاروا أكثر اقتناعًا بضرورة اشتراكهم

بأنفسهم في حكم بلادهم، وأكثر إحساسًا بتخلفهم المادي الشنيع، وضرورة استكمال هذا النقص.

أما الجانب الأول فقد سارعوا بحسمه، عندما اختاروا، لأول مرة في تاريخهم، محمد علي واليًا عليهم، وأجبروا بذلك السلطان في تركيا على إقرار رغبتهم السياسية. وأما الجانب الثاني، فقد أخلصوا لهذا الوالي الجديد، الذي وجدوا فيه رغبة صادقة في الإصلاح، فقدموا له كل عون ممكن: نجح طلاب البعثات في مهمتهم التي أرسلوا من أجلها ليتزودوا بسلاح العلم الحديث، وأعطى الشعب المصري من نفسه وجهده وطاعته المطلقة للوالي المصلح، وخاض أبناء هذا الشعب تحت إمرته أقسى الحروب في شبه الجزيرة العربية، وفي السودان، والشام، وفي تركيا نفسها. ولم يكن في حسبان الشعب المصري أن تستبد أسرة محمد علي من بعده بالسلطة، وأن تعود لمعاملته كما يفعل السلطان في تركيا، لذلك لم يكن الاحتلال الإنجليزي في مصر سنة ١٨٨٢م سوى انتقال السلطة من سيد أجنبي إلى سيد أجنبي آخر. ومع ذلك، فما لبثت ثورة عرابي (ت ١٩١١م) أن قامت في وجه الخديوي والإنجليز سنة (١٨٨١م) وبالنسبة للإحياء فقد أنجبت الثورة واحدًا من أكبر شعراء العصر الحديث، وهو محمود سامي البارودي (ت١٩٠٤م) الذي عمل على إحياء الشعر العربي في مجال الأدب، وتتابعت دعوات الإصلاح السياسي والفكري والديني: على أيدي الأفغاني، ومحمد عبده، وهكذا، جاء القرن العشرون وقد تبلورت خطوات الإصلاح في أمرين:

أ- إحياء التراث الإسلامي والعودة إلى منابعه الأصيلة بفهم جديد.

ب- ترجمة ما وصل إليه الغرب في مجال العلوم الحديثة.

وسنفصل الحديث قليلاً في كل من هذين الجانبين، الذين نعتبرهما معًا الطريق الوحيد أمام العالم العربي والإسلامي، لكي يعوض ما فاته من تخلف، وينهض لمتابعة حركة العالم من حوله.

أ- إحياء التراث:

تعود الأمة إلى تراثها في لحظات ضعفها وانتكاسها. ولكن هذا لا يحدث دائما إلا نتيجة وعي كامل بالأخطار المحيطة بها، فتجد أن اللجوء إلى الماضي هو الطريق الذي يعصمها من تلك الأخطار، ريثما تستعد قواها الحاضرة وتتهيأ لمواجهة تلك الأخطار. وهذا ما حدث للأمة الإسلامية، فقد أوقفتها الحملة الفرنسية على مدى تخلفها الرهيب عن العصر الذي تعيش فيه، فأسرعت إلى ماضيها لعلها تجد فيه ما يشد أزرها في تلك اللحظة العصيبة.

وأمر ثان، هو أن ماضي الأمة الإسلامية، بصفة خاصة، لا ينفصل كثيرًا عن دينها الذي اعتبرته دائمًا مصدر قوته الحقيقية، والغاية من وجودها. لذلك فقد كانت دعوتها إلى التراث عودة في الوقت نفسه إلى الدين، بمفهومه الصحيح. وربما كان هذا هو السر في تماسك المسلمين حتى اليوم، وخاصة إذا ما قارنا بين حضارتهم وحضارات أمم أخرى تساقطت مثلها كالحضارة الفرعونية أو الإغريقية، أو الفارسية، فالواقع يثبت أن ماضي هذه الحضارات يكاد ينفصل تمامًا عن حاضرها، ومن ثم فإن حركة الإحياء لدى أي منها إذا وجدت- لا تعدو أن تكون بعثًا ثقافيًّا أو لغويًّا فقط دون أن تشمل بقية مظاهر الحياة الاجتماعية والروحية والسياسية.

وكانت المطبعة التي تركها بونابرت في مصر هي المركز الذى طبعت فيه بعض كتب التراث الإسلامي: حي بن يقظان لابن طفيل سنة ١٨٨٢م، وتهذيب الأخلاق لمسكويه في نفس السنة، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، سنة ١٨٩٩م: غير أن طبع مثل هذه الكتب لم يكن له نتائج ملموسة على مستوى واسع، نظرًا لحالة التعليم في العالم العربي حينئذ، فقد كان الأزهر في مصر (وعلى غراره جامع الزيتونة في تونس، ومسجد القرويين في فاس بالمغرب) هي مراكز التعليم التي تتطلع إليه جميع طوائف الشعب المصري. ولم تكن مناهج التعليم فيه سوى صورة مما كان عليه نظام التعليم

خلال سنوات الضعف السابقة: دراسات دينية تشمل علوم القراءات والفقه تتبعًا لأحد المذاهب الأربعة، وأصول الفقه، والمنطق الأرسطي (في إحدى صوره بدون نقد يوجه إليه) ثم فقه اللغة، والنحو، والصرف، بالإضافة إلى علوم البلاغة، وبعض مختارات من الأدب العربي القديم. أما طريقة التدريس، وهذا هو الأهم، فقد انحصرت في قراءة متن من متون هذه العلوم، وقيام الأستاذ بعد ذلك بشرحه للطلاب شرحًا لغويًا في الغالب، لا يتعرض كثيرًا لمضمونه، كما لا يجرؤ على نقده، واقتصر قياس تحصيل الطلاب بمقدار حفظهم المتون، وترديدهم عبارات الشراح لها وفي مثل هذه البيئة الجامدة، لا يمكن أن نلتقي بومضة إبداع، أو محاولة ابتكار. وإذا وجدت فسرعان ما كانت تنطفئ وسط ما يحيط بها من رتابة وسكون.

لذلك فإن حركة إحياء التراث في العالم الإسلامي لم تنطلق كثيرًا خلال القرن التاسع عشر وإنما يمكن التأرجح الحقيقي لها مع مطلع القرن العشرين، وخاصة عندما أنشئت الجامعة المصرية (١٩٠٨م) واستقدم لها مجموعة من كبار المستشرقين، الذين وضعوا بين أيدي طلابها منهج تحقيق النصوص اليونانية القديمة واللاتينية؛ فراح هؤلاء الطلاب يطبقونه على التراث العربي، وأصبح من الضروري على من يتصدى لهذا العمل أن يكون ملمًا بالخط العربي، وأن يحسن قراءة النصوص القديمة، وأن يقوم بمقارنة النسخ المختلفة للكتاب الواحد مميزًا أجودها وأصحها نسبة للمؤلف، ثم يتبع ذلك كله بشرح ما غمض من ألفاظ النص، ويوثق النقول الواردة فيه، ويخرج آياته القرآنية، وأحاديثه النبوية، وأبياته الشعرية، وفي النهاية، يضع له مجموعة من الفهارس التي تسهل الانتفاع به، وتقرب للقراء سبل الإفادة منه.

على هذا المنهج، تم نشر مجموعة كبيرة من كتب التراث. وما لبث أن ظهر بين الباحثين العرب في هذا المجال جماعة من كبار المحققين الذين ساهموا في نشر كنوز الثقافة العربية والإسلامية القديمة، وأصبحت أعمالهم

تتمتع بسمعة علمية، محلية وعالمية.

أما بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية، فقد شهدت تقدمًا ملحوظًا في مجال نشر المخطوطات وتحقيقها، فظهرت أعمال كثيرة لمعظم فلاسفة المسلمين وبدأت أسماء: الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه وإخوان الصفا وابن رشد والغزالي تتردد بين الناس، فضلاً عن القيام بدراستها على أيدي المتخصصين. لكننا ينبغي أن نعترف بأن الكثير جدًا من أعمال هؤلاء المفكرين ما زال مفقودًا حتى اليوم، أو في حاجة إلى تحقيق علمي، يسهل الإفادة منه، لأنه من المعروف أن أي مخطوطة تنشر تضيف جديدًا إلى الحركة العلمية، كما أن لها تأثيرًا على الرأي الذي يتم تكوينه حول صاحبه.

ومن أهم الأحداث التي تمت في هذا الصدد اكتشاف كتاب "المغني" للقاضي عبد الجبار (ت٤١٥) وهو أضخم موسوعة في علم الكلام الاعتزالي تصلنا عن مؤلف معتزلي. يقول د. مدكور (الذي حقق الجزء ١٢ منه) "هو موسوعة كبرى، لا يبلغ حجمها حجم مؤلف من مؤلفات علم الكلام السابقة. يشتمل على مادة غزيرة، ويصور الجدل الكلامي في القرن الرابع الهجري تصويرًا واضحًا، ويعين على استكمال حلقات مفقودة من آراء شيوخ المعتزلة، ويأخذ عن بعض كتبهم التي لم تصلنا".

أما الحدث الثاني فيتمثل في الانتهاء من تحقيق ونشر كتاب "الشفاء" لابن سينا، (٤٢٨- ١٠٣٧م)، وهو أضخم موسوعة فلسفية كتبت باللغة العربية، واشتملت على أجزاء الفلسفة التي أخذها المسلمون من الإغريق: (المنطق في تسعة أجزاء، والطبيعيات في ثمانية، والرياضيات في أربعة، والإلهيات في جزأين= ٢٤ جزءًا تتجاوز ستة آلاف صفحة) وقد استمر تحقيق هذا الكتاب الضخم إحدى وثلاثين سنة (١٩٥٢- ١٩٨٣م) وتم على أيدي مجموعة من كبار المتخصصين في الفلسفة الإسلامية (حوالي عشرين أستاذًا) وصدر في القاهرة.

وهناك حدث ثالث يجري الانتهاء منه في الوقت الحاضر، وهي تحقيق

كتاب "الفتوحات المكية" لمحيي الدين بن عربي (٦٣٨ هـ = ١٢٤٠م) تحقيقا علميًّا مصحوبًا بالفهارس التوضيحية التي تسهل الإفادة منه، وذلك بعد أن ظل لفترة طويلة مطبوعًا طبعًا تجاريًّا كان بلا شك أحد الأسباب الهامة في عدم إقبال جمهور واسع من القراء عليه، وعمل بالتالي على تضارب الآراء حول مؤلفه.

كذلك يجري حاليًا إعداد طبعة محققة من شروح ابن رشد (٥٩٥-١١٩٨م) على مؤلفات أرسطو). وأهمية هذه الطبعة تتمثل في أنها تصدر من القاهرة، ومن المؤكد أنه باستكمالها سوف توضع أمام الدارسين والقراء معًا، الجهود الرائعة التي بذلها ابن رشد في هذا العمل الأصيل.

يبقى أن نشير إلى أن بعض المصادر الفلسفية ما زالت في حاجة إلى إعادة تحقيقها تحقيقا عمليًّا، ومن الأمثلة على ذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، رسائل إخوان الصفا، وتدبير المتوحد لابن باجة.

أما الأعمال المخطوطة لمعظم فلاسفة المسلمين فإنها أكثر من أن يشار إليها، وعلى الباحثين الآن أن يرجعوا لكتاب سيزكين القيم "تاريخ التراث العربي" (الذي أكمل النقص الموجود في كتاب بروكلمان) لكي يقفوا على عناوين المخطوطات الفلسفية في شتى المجالات، وأماكن وجودها في مكتبات العالم المختلفة.

وهكذا يبدو أن حركة إحياء التراث رغم ازدهارها النسبي، تحتاج إلى مزيد من الجهود، كما أنها – كأي حركة- في حاجة إلى بعض الترشيد. وملاحظاتنا في هذا الصدد يمكن أن تتبلور في اقتراح محدد تجمل خطوطه فيما يلي:

أولاً: نظرًا لصعوبة الظروف التي يتعرض لها المحقق الفرد، أصبح من اللازم إنشاء مراكز لتحقيق التراث إلى جانب الأقسام العلمية، التعليمية في الجامعات المختصة بالدراسات العربية والإسلامية، بحيث يشرف كل قسم على المركز الخاص بمجال دراساته.

ثانيًا: يلتحق بهذه الأقسام بعض طلاب الدراسات العليا، الذين يلاحظ أنهم مهتمون ومهيأون لمهمة التحقيق.

ثالثًا: ينقسم هؤلاء الطلاب إلى مجموعات، أو فرق عمل متكاملة. بحيث يقوم كل منها بإحدى خطوات التحقيق (كمقابلة النسخ، أو تخريج النقول، أو أعمال الفهرسة... إلخ).

رابعًا: يعاونهم في هذا العمل جهاز إداري تكون مهمته الأساسية تزويدهم بالمخطوطات أو مصوراتها اللازمة، وكذلك توفير المراجع المستخدمة في عملية التحقيق نفسها.

خامسًا: وصل أعمال هذه المراكز بدور النشر المتخصصة في إخراج كتب التراث، حتى لا تتحول أعمالها إلى "مخطوطات" أخرى!

سادسًا: تنشأ "دبلومات" جامعية يتم منحها في مقابل قيام الطلاب بعملية التحقيق، ورصد المكافآت التشجيعية لمن يتفوق فيه.

وفي تصورنا أن تنفيذ مثل هذا الاقتراح، في إطار الجامعات العربية، كفيل بدفع حركة "إحياء التراث" خطوات إلى الأمام، تمهيدًا إلى بلوغ هدف عزيز على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، وهو إصدار "المجموعات الكاملة" لفلاسفة المسلمين.

ب- الترجمة:

تعتبر الترجمة - في رأينا- هي الجناح الثاني، بعد إحياء التراث، في النهضة الثقافية والفلسفية الحاضرة. وإذا كان العباسيون قد لجأوا إلى الترجمة كوسيلة للاتصال بالحضارات الأخرى إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، فنحن الآن أحوج ما نكون إلى هذا الاتصال، لا سيما وأن العالم العربي والإسلامي يحاول أن يستعيد هذه الحضارة من جديد.

وفي البداية لا بد من ذكر حقيقة هامة، وهي أنه إذا كان العالم العربي يتجه

إلى الغرب للإفادة منه، فإن الغرب نفسه قد سبق إلى نقل الكثير من الحضارة العربية والإسلامية أثناء ازدهارها في الأندلس.

كذلك فإنه عندما نتحدث عن الترجمة، لا ينبغي أن ننظر إليها على أنها "غاية" في حد ذاتها، وإنما هي "مجرد وسيلة" لدفع وتطوير وتطعيم حركة التأليف. وإذا ما علمنا أن العالم العربي كله يقدم ١٪ من الإنتاج العالمي في مجال التأليف، وأن ٧٥٪ من هذه النسبة الضئيلة مخصص للكتب المدرسية والجامعية (وهي في معظمها كتب تعليمية تشتمل في معظمها على مبادئ العلوم) أدركنا أن حركة التأليف العلمي والثقافي في العالم العربي متخلفة إلى حد كبير.

لذلك يجب العمل على إنهاضها بمختلف الوسائل. وفي رأينا أن أهم هذه الوسائل جميعًا هي الترجمة. الموضوع إذن حيوي. وهو يفرض نفسه كضرورة ملحة على حياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة، كما فرض نفسه من قبل على أسلافنا في العصر العباسي.

لقد بدأت الترجمة في العصر الحديث بعد خروج الحملة الفرنسية من الشرق. وكانت مصر ولبنان أسبق البلاد العربية للأخذ بها. أما في مصر، فنتيجة للبعثات التي أرسلها محمد علي إلى أوربا، وخاصة فرنسا، كان الغرض الأساسي منها عسكريًا. وأما في لبنان، فنتيجة إنشاء الجامعة الأمريكية ومدرسة القديس جوزيف ببيروت، وتعدد الإرساليات المسيحية للتبشير، كان الدافع وراءها دينيًا وسياسيًا.

والملاحظ أن الترجمة في لبنان قد غلب عليها الطابع الأدبي والفلسفي، في حين غلب الطابع العلمي على بداية حركة الترجمة في مصر. والسبب كما أشرنا إلى ذلك واضح. فقد كانت الترجمة في مصر موجهة من الدولة، وبالتحديد من محمد علي نفسه، ومن هنا كانت خاضعة للاحتياجات العملية، بينما تولى الترجمة في لبنان نخبة من كبار المثقفين العرب، لكل ميوله

الخاصة، الأدبية والفلسفية. ومع ذلك، فقد عادت مصر لتأخذ اتجاه لبنان، فغلب عدد المؤلفات المترجمة من الآداب على المؤلفات العلمية. وتشير إحصائية حديثة عن أن ما ترجم في سنة ١٩٧٣م في الأدب ١٨٦٠ كتابًا بينما بلغ في العلوم ٤٧٤ كتابًا.

ولا شك في أن هذه الإحصائية تضع أيدينا على أحد جوانب القصور الموجودة حاليًا في مجال الترجمة، وهو التركيز على جانب الدراسات الإنسانية أكثر من العلوم التجريبية، أو البحتة، مع أن الجانبين- كما هو معروف- لا ينفصلان، ولا يمكن لأية حضارة أن تزدهر دون الاعتماد عليهما معًا- وإذا كنا نشاهد الفصل بينهما في الحياة المدرسية أو الجامعية، فإنما يحدث ذلك لمجرد تسهيل التخصص لدى كل من العلماء والطلاب.

وتقودنا تلك الملاحظة السابقة إلى تتبع بعض مظاهر القصور الأخرى، التي صاحبت حركة الترجمة العربية، وما زال الكثير منها يحدث حتى الآن، وعلى الرغم من أنها تبدو ذات "طابع فني" خالص، إلا أنها شديدة الأهمية، في المساعدة على وضع تقاليد ثابتة، ومحترمة من جميع المترجمين، وهي تتمثل فيما يلي:

١- عدم ذكر عنوان الكتاب المترجم بلغته الأجنبية، وأحيانًا تغيير العنوان في جذب انتباه القارئ، أو جريًا وراء الصدى الصحفي.

٢- عدم ذكر اللغة المنقول إليها، والاكتفاء أحيانًا بعبارة "نقله إلى العربية" أو "تعريب فلان".

٣- عدم ذكر سنة تأليف الكتاب، ومكان طبعه، وعلى أي الطبعات اعتمد المترجم العربي.

٤- عدم التقديم بمقدمة توضيحية، تلخص مضمون الكتاب، وتشير إلى الصعوبات، وتبين قيمة الكتاب في مجاله.

٥- عدم التعريف بالأماكن والأعلام والأحداث التي تحتاج إلى تعريف.

٦- عدم الإشارة في الهوامش إلى ما يمكن أن يقابله المترجم العربي من كلمات أو تعبيرات غامضة، أو لا يوجد لها مقابل في اللغة العربية.

٧- عدم وضع أسماء الأعلام والأماكن بلغتها الأجنبية بجوار ما يقترح المترجم لنطقها بالعربية.

٨- عدم وضع الفهارس التفصيلية في آخر الكتاب المترجم، لتسهيل الرجوع إلى موضوع جزئي، أو تتبع فكرة معينة.

٩- عدم ترجمة الطبعة الأخيرة من الكتاب الأجنبي، مع سرعة ما نعرفه من تغير وتطور الأفكار لدى المؤلفين الغربيين في العصر الحاضر.

١٠- عدم متابعة الكتب المترجمة بفهارس دورية في كل بلد عربي على حدة، وتبادل هذه الفهارس بين البلاد العربية، تجنبًا لترجمة الكتاب الواحد أكثر من مرة.

ومن الواضح أن مراعاة هذه الضوابط سوف تساعد كثيرًا على إرساء تقاليد راسخة، أو شبه راسخة، لحركة الترجمة، التي ما زالت حتى الآن متروكة لهوي الأشخاص، ونزعاتهم الخاصة في اختيار الكتب المترجمة، وتقديمها للقارئ العربي، دون أن يكون به إليها حاجة حقيقية.

إن الترجمة- في اعتقادنا- مسئولية قومية قبل أن تكون مسئولية علمية. وهي تتطلب جيلاً واعيًا وعلى درجة عالية من الثقافة والحساسية: يدرك نقاط القوة لدى غيرنا، ونقاط الضعف فينا لكي يكمل هذه بتلك. ثم إن الترجمة أمانة، وهي تقتضي دقة بالغة في النقل، وجهدًا بالغًا في التوثيق، حتى نتجنب ما وقع فيه الأسلاف من أخطاء.

وينبغي أن نعترف بأن دراس الفلسفة الإسلامية قد قاموا بدورهم في هذا المجال على نحو جيد حتى الآن. فنقلوا من الفكر الفلسفي في الغرب عددًا لا بأس به من أمهات الكتب، وعرفوا بالكثير من أعلامه، كما ترجموا أعمال

المستشرقين الذين تعرضوا للفلسفة الإسلامية مباشرة أو على نحو غير مباشر. ويكفي أن نشير إلى ترجمة "أبو ريدة" لكتاب دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ومحمد يوسف موسى لكتاب جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، وعبد الرحمن بدوي لكتاب فلهوزن: الخوارج والشيعة، ولكتاب آسين بالاثيوس: ابن عربي، وترجمة أبو العلا عفيفي لكتاب نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، وعادل زعيتر لكتاب رينان: ابن رشد والرشدية.

وحسبنا أن نشير إلى أن هناك أعمالاً كبيرة للمستشرقين في حاجة ماسة إلى ترجمتها في اللغة العربية، وفي رأينا أنها سوف تمد الدارسين العرب والمسلمين بمادة جديدة للبحث، وبأسلوب متميز في منهجه، وفي مقدمة الأعمال التي ينبغي ترجمتها كتاب ماسنيون الضخم عن الحلاج (المقتول ٣٠٩ هـ =١٢٤٠م)، وهو عبارة عن موسوعة شاملة للتصوف الإسلامي كله.

وكذلك كتاب جولد تسهير عن المذهب الظاهري، وكتاب هنري كوربان عن الفكر الإيراني (في ٤ مجلدات)، والبحث القيم الذي كتبه الإيطالي الكبير بلاثيوس عن تأثير ابن عربي (٦٣٨هـ = ١٢٤٠م) في الكتاب الإيطالي الكبير دانتي (١٣٢١م)، وكتاب أرنالديز عن ابن حزم، وليكونت عن ابن قتيبة، وإيف ماركيه عن إخوان الصفا.

وهكذا نجد أن مجال العمل ما زال كبيرًا، وهو محتاج إلى جهود متعددة، وخاصة في مجال الفلسفة الإسلامية فقط، أما ترجمة الأعمال الفلسفية التي تتناول جوانب مختلفة من الفكر الغربي، فقد تمت هي الأخرى على نحو جيد: ترجم د. فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، وعثمان أمين: تأملات ديكارت، ومحمود الخضيري: مقالاً في المنهج لديكارت، ومحمود قاسم: بعض أعمال دور كايم، وسامي الدروبي: منبعا الأخلاق والدين لبرجسون، وحسن حنفي: رسالة في اللاهوت لاسبينوزا، لكننا نلاحظ أيضًا أن كثيرًا من أصول الفكر الغربي لم تترجم حتى الآن، وحسبنا أن نشير منها إلى ما يأتي:

الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون، والمقالات Les Essais لمونتاني والأفكار لبسكال، والعالم: إدارة وتمثلا لشوبنهور .. وتلك فقط بعض الأمثلة لمصادر أساسية في الفلسفة الغربية ما زالت بحاجة لمن يترجمها إلى اللغة العربية، ولا شك في فائدتها للفلسفة الإسلامية ذاتها، وللمشتغلين بها، فسوف تقدم لها "نموذجًا" مختلفًا في التفكير، وتزود أصحابها بحاسة نقدية قوية، وفي هذا وذاك ما يدفع البحث الفلسفي في العالم الإسلامي خطوات إلى الأمام.

* * *

ملخص الوحدة العاشرة 

الدارس الكريم....

تذكر أن الوحدة العاشرة قد تناولت ما يأتي:

١-النشاط العقلي "الفلسفة" ومدى ارتباطه بأدوار الصعود والهبوط فى الحضارة الإسلامية، ومدى علاقته بالتراث الديني من جهة والعامل السياسي من جهة أخرى.

٢-أثر كل من الحملات الخارجية كالحملة الفرنسية على مصر والاستعمار والبعثات التعليمية إلى أوربا على العقل العربي ونشاطه.

٣-الدور الإصلاحي الذي قام به الأفغاني في العصر الحديث الذي تبلور في معالجة تلك الآثار السابقة:

- تحرير بلاد المسلمين من المستعمرين الغربيين.
- تحرير العقل العربي من الأوهام والخرافات التي لحقت بدينهم.

٤-استكمال محمد عبده للمشروع الإصلاحي الذي بدأه شيخه الأفغاني وذلك بتركيزه على تحرير العقول وبنائها، وبدأ ذلك من معالجته لعلم الكلام وقضاياه فى رسالة التوحيد، استأنف ذلك تلميذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي يعد مؤسس الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث بتأليفه فى التمهيد لها "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" والذى تتلمذ عليه عدد كبير من المنظرين الحقيقيين للفلسفة الإسلامية في القرن العشرين أمثال: أبو العلا عفيفي، والنشار، وعثمان أمين، وأبو ريدة، ومحمود قاسم... ممن أصلوا لمفهوم الفلسفة الإسلامية ودافعوا عن أصالتها وتبعهم في ذلك عدد كبير ممن آثروا اقتفاء خطاهم وحمل

رسالتهم.

٥-أن أسس إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث تكمن في عمليتين:

أ- إحياء التراث الأصيل.

ب- الترجمة عن الغرب.

* * *

التقويم

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن هذه الأسئلة:

١- تحدث بإيجاز عن مدى الارتباط بين الحملات الخارجية (الاستعمار والحملة الفرنسية) من جهة وبين البعثات التعليمية إلى الخارج مبينا أثر ذلك كله على النشاط العقلي في العصر الحديث، وأهمية الدور الإصلاحي الذي قام به الأفغاني وتلميذه محمد عبده.

٢- ما الأسس التي تقوم عليها حركة إحياء الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، وهل هناك صعوبات تحول دون قيامها؟ وضح رأيك مؤيدا ذلك بنماذج مما قدمه أعلام الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.



الوحدة الحادية عشرة

الكندي ونظرية الخلق

الأهداف:

١-أن يلم الدارس بنبذة تاريخية عن حياة الكندي.

٢-أن يتعرف الدارس على أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الكندي.

٣-أن يفهم الدارس نظرية الخلق عند الكندي وأسسها الفلسفية.

٤-أن يستدل الدارس على وجود الله من خلال أدلة الكندي.

* * *

الكندي ونظرية الخلق

لمحة عن حياته:

يحتل الكندي عند الباحثين في الفلسفة الإسلامية مكانة متميزة بين أتباعه من الفلاسفة المسلمين؛ وذلك لأنه من ناحية يعتبر أول من وقف على الفلسفة اليونانية وأعجب بها وأفاد منها كثيرًا من الأفكار والقضايا وحاول أن يلبس ذلك ثوبا إسلاميا خالصًا، ومن ناحية أخرى فإنه أول عربي يتفلسف؛ حيث إن نسبه ينتهي إلى يعرب بن قحطان، ولذا فإنه قد لقب – تمييزًا له عن أقرانه– بأنه فيلسوف العرب، ولم ينعت أحد منهم بذلك اللقب؛ لأن معظمهم كانوا من أجناس أخرى غير عربية، فالفارابي مثلا كان من أصل تركي، وابن سينا من أصل فارسي، ولد الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح في البصرة حوالي سنة ١٨٥هـ، وتوفي سنة ٢٥٢م كما يرجح الباحثون.

ونشأ في بيت المجد والشرف؛ إذ كان والده أميرًا على الكوفة ولكنه توفي أواخر عهد الرشيد سنة ١٩٣هـ تقريبًا، وعاش الابن يتيمًا، إلا إنه لم يتأثر كثيرًا بهذا اليتم؛ لأنه نشأ في بيت الإمارة ودار الخلافة، وقد تعلم في صباه – كما يتعلم أبناء الأمراء والملوك آنذاك– القراءة والكتابة وشيئًا من نحو وغيره من علوم العربية، وحفظ القرآن وبعض الحديث والفقه، كما حفظ كثيرًا من الشعر والأدب، وكانت هذه العلوم تهب صاحبها جلالاً في قلوب المسلمين الذين يهمهم من الدين شعائره وشرائعه.

ولما انتقل إلى بغداد تفتحت مواهبه وأقبل على دراسة الكلام والفلسفة بمفهومها الواسع الذي يشمل العلوم الطبيعية والرياضية والأخلاقية والسياسة، وقد وصل في ذلك كله إلى درجة مرموقة جعلت الخليفة المعتصم يختاره مؤدبًا لابنه أحمد.

ويبدو أن الكندي قد اتخذ من التأديب أو التدريس لتلميذه أحمد بن المعتصم فرصة لتأليف الكتب في شتى الموضوعات الفلسفية، وقد قيل: إن فهرست كتبه يشتمل على (٢٣٨) مائتين وثمانية وثلاثين رسالة موزعة سبعة عشر نوعًا، غير أن كثيرًا من هذه المؤلفات قد ضاعت ولم يبقَ منها إلا بضعة وخمسون، وقيل: إن للكندي خمسين رسالة فقط.

وإلقاء نظرة على هذه الرسائل أو الكتب تطلعنا على أنه كتب في الكلام والفلسفة أو الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والمنطق والرياضة والطب والفلك والموسيقى، وباختصار فإن مصنفات الكندي قد تنوعت، وتعددت فنونها، وهذا يدلنا بلا شك على تبحره في أنواع العلوم، وأن ثقافته كانت حيث مادتها: عربية إسلامية يونانية.

ولعلنا نستطيع أن نقول مع أحد الباحثين: «الحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبمؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين».

وأيا ما يكن فإن الكندي على الرغم من أنه نال حظوة كبيرة عند الخليفة المعتصم فقد حدثت له محن في أثناء خلافة المتوكل جعلته يضيق بالناس ويعتزل الحياة العامة إلى أن فارق الحياة.

وبعد هذه النبذة التي قدمنا تعريفًا موجزًا بالكندي نود أن نلقي الضوء على فلسفته.

أضواء على فلسفته:

لقد عاش الكندي زمنًا في فترة ازدهار علم الكلام على يد المعتزلة، فمال إلى دراسته وتأثر بآرائهم، ثم تحول من الكلام إلى الفلسفة عندما اطلع على شيء منها؛ لأنه أعجب بها إعجابًا جعله يشارك في ترجمتها، إلا أنه لم يكن – كما رجح أحد الباحثين– يترجم بنفسه «بل يترجم له ترجمة حرفية ناقل آخر، ثم يتناول هو هذه الترجمة بالصقل والتهذيب».

وعلى أي حال فإنه أحاط بجميع جوانبها وفروعها، وكان سبيله إلى ذلك الرجوع إلى الكتب المترجمة التي سعى إلى الحصول عليها واقتنائها، وخاصة كتب أفلاطون وأرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة، ولم يقنع باقتنائها ودراستها؛ بل شارك في اختصارها وتفسيرها.

وقد أتاح له ذلك أن يكتب في كثير من الموضوعات الفلسفية، فكتب في الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، وكتب في الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة الطبيعية، وكتب في الألوهية والنبوة، وكتب في النفس والعقل، وكتب في الطب والرياضة، ويذكر الدارسون لفلسفته أنه قد برع في الرياضيات، وعني بها حتى إنه رفع لواء المنهج الرياضي، وأثبت بالبراهين الرياضية بطلان قول من قال بقدم العالم بل إن عنايته بالرياضيات جعلته يزعم أنها ضرورية لمن أراد أن يحصل الفلسفة، وإلا فلن يتأتى له ذلك وإن عكف عليها دهره، وفي هذا يقول: «فإن علم أحد علم الرياضيات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه (الفلسفة) ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئًا إلا الرواية، إن كان حافظًا».

وأيًا ما يكن فإن الكندي ينظر إلى الفلسفة نظرة سامية، وهذا يتضح من قوله: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق».

ومن ثم كان عليه باعتباره أول فيلسوف عربي مسلم أن يمهد لها بين المسلمين؛ لأن كثيرًا منهم كان يرى أنها تتعارض مع حقائق الدين، ولذا فإنه اهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة اهتمامًا كبيرًا لدرجة أنه يعتبر الجوهرية في فلسفته، واهتم أيضًا بموضوعات أخرى أهمها موضوع الألوهية وحدوث العالم وسنحاول أن نلقي الضوء على هذه الموضوعات في هذا المجال.

حدوث العالم:

لقد استند الكندي كما سنرى في الاستدلال على وجود الله تعالى حـدوث العالم أحيانًا، ولذا قدمنا هذا الموضوع على موضوع الألوهية والاستدلال على وجود الحق سبحانه.

ولا بد لنا أن نشير في البداية إلى أن الكندي قد استمد من الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو بعض العناصر التي اعتمد عليها في إثباتـه حـدوث العالم، واستمد منه فكرة تناهي العالم أو الجسم، وفكرة الحركـة، والزمـان، والمكان، ولكنه لم يتابع أرسطو في تصوره ونظرته لهذه الأفكار؛ لأن تصوره لها انتهى به إلى القول بقدم العالم، وهذا أمر يرفضه الكندي لأنه يتعارض مع الفكرة الإسلامية التي تقرر أن الله خلق العالم من العدم، وأن له بداية ونهاية.

وقد صرح الكندي بأن العالم محدث من لا شيء (ضربة واحدة) في غير زمان ومن غير مادة ما، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علـة فعالـة أولى هي الله، وهذا هو الرأي الذي يتضمنه الإسلام، وقد انبـرى فيلسـوف العرب لتأكيد هذا الرأي وتقديم الأدلة التي تبرهن عليه وتثبت بمـا لا يـدع مجالاً للشك حدوث العالم، ليكون ذلك دفاعًا عما تقرره العقيـدة الإسـلامية، ودحضًا للفكرة الفلسفية القائلة بقدم العالم أو أزليته؛ لأنها فكرة باطلة في نظره لا أساس لها من الصحة، ومما يدل على بطلانها أن مفهوم (الأزلي) لا ينطبق على العالم ولا على شيء من كائناته، وإنما ينطبق على الله وحده، وذلـك أن الأزلي هو الذي ليس قبله زمان وليس قوامه من غيره، بل قوام كـل شـيء منه، فالأزلي لا علة له، ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب ولا يكتمل؛ لأنه دائمًا كامل بذاته، والأزلي هو الذي لا يقوم بغيره، بل يقوم بذاته، والأزلي لا يتغير لأنه تام، والتغير إما تحول نحو الكمال أو نحـو الـنقص، والأزلي عال على الزمان؛ لأن كل الموجودات المتزمنة حادثة فانية.

ومن المعلوم أن هذه الخصائص التي ذكرها الكندي للأزلي لا تتحقق إلا

في الله وحده، وما عداه من الموجودات فحادثة؛ لأنها تخضع للزمان والمكان، ويجري عليها التغير والتحول من حال إلى حال، ووجودها ليس من ذاتهـا، فهي معلولة لله تعالى، وهو العلة الحقيقية لكل شيء.

وقد اهتم الكندي بإثبات حدوث العالم، واستند في ذلك إلى فكرة التناهي في كل ما هو موجود بالفعل، وقد سبق المتكلمون إلى الاعتماد في الاستدلال على الحدوث، ولكن طريقته تختلف عن طريقة المتكلمين؛ لأنه أقامها على أساس فلسفي، واعتمد على مبادئ بديهية سماها (المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير توسط).

والأساس الفلسفي الذي استند عليه في إثبات الحدوث يتمثل في مبدأين هما:

١- **المبدأ الأول:** أن اللامتناهي لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل؛ أي أنه لا يخرج كله إلى الوجود، وهذا المبدأ من المبادئ العقلية الواضحة بذاتها ولا تحتاج إلى دليل.

٢- **المبدأ الثاني:** أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة ببعضها في الوجود لا يسبق بعضها الآخر، وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه.

وعلى هذا الأساس اعتمد الكندي في استدلاله، وطبق هذين المبدأين بطريقة مستقيمة انتهى بها إلى أن الجسم والزمان والحركة متناهية ولها بداية فهي حادثة، فقد استدل على أن جسم العالم متناه، ثم أثبت أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود كما قلنا ولا يسبق أحدها الآخر.

وقد اتبع في استدلاله منهجًا دقيقًا استند فيه إلى مقدمات رياضية تعد قضايا بديهية بينة في نفسها، ومن هذه المقدمات ما يلي:

أ- الأعظام أو الأجرام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية.

ب- الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة.

ج- الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها.

د- إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية جرم مجانس لها صارت غير متساوية، وكان ما زيد عليه أعظمها.

هـ- الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه، جملتها متناهية.

و- إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً.

ز- لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر.

وبناء على هذه المقدمات شرع الكندي في إثبات أن جسم العالم يستحيل أن يكون لا متناهٍ، وقد برهن على ذلك ببرهان الخلف، بمعنى أنه افترض أن جسم العالم لا متناهٍ، وبين أن هذا الفرض يؤدي إلى الوقوع في تناقض مما يدل على خطأ الفرض الذي افترضه وإذا ثبت خطأ هذا الفرض ثبت صحة نقيضه، وهو أن جسم العالم متناه، هذا هو البرهان الذي عرضه في قوله: لنفرض أن جسم هذا العالم لا نهاية له، ثم فصلنا من هذا الجسم الذي لا نهاية له جزءًا معينًا، في هذه الحالة نحن أمام احتمالين بصدد الجزء الباقي، فإما أن يكون الجزء الباقي متناهيًا؛ نظرًا لأن المتناهي إذا أضيف إليه جزء أو جسم متناه كان المجموع متناهيًا.

وإما أن يكون الجزء الباقي لامتناهيًا، وحينئذ لو أننا أعدنا إليه الجزء الذي اقتطعناه منه - بالوهم- لكان الكل أيضًا - بعد إضافة ما قطعناه منه- لامتناها وهنا نجد أنفسنا أمام لامتناهيين، أحدهما أكبر من الآخر، وهذا خطأ وتناقض لأن كلمة (أكبر) و(أصغر) لا تصح إلا في مجال الأحجام المتناهية، ومن المستحيل أن نسوي بين الكل والجزء.

وما دام الأمر كذلك فإن الفرض القائل بأن العالم لامتناه فرض باطل، وعليه يكون نقيضه صحيحًا وهو: العالم متناه .

والمتناهي لا يكون أزليًا، بل يكون حادثًا، ويمكن صياغة هذا الدليل على صورة قياس شرطي منفصل فنقول:

العالم إما متناه، وإما غير متناه.

ويستحيل أن يكون لامتناهيًا، فوجب أن يكون متناهيًا.

وتجدر الإشارة إلى أن الكندي يتفق مع أرسطو في القول بأن العالم متناه، ولكنه لم يمض في رأيه الذي انتهى به إلى القول بقدم العالم، ذلك أن أرسطو اعتمد في هذه النتيجة على القول بأن العالم متناه من حيث الجِرم أو الجسم فقط، ولكنه ليس متناهيًا من حيث الزمان والحركة.

ولما اطلع الكندي على ذلك لم يوافق عليه؛ لأنه رأى أنه يستلزم القول بقدم العالم، ولذلك فإنه بعد تمحيص وتحليل لرأي أرسطو وافقه في أن الجرم أو الجسم متناه، ولكنه خالفه في الزمان والحركة، وقرر أنهما أيضًا متناهيان، ومن هنا صرح بأن العالم متناه من حيث الجرم والزمان والحركة؛ لأن الثلاثة من الأمور المتضايفة والمتلازمة، فالزمان ليس له وجود مستقل، وإنما هو زمان الجسم، أي: مدة وجوده؛ لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ... فإن كانت حركة كان زماناً، وإن لم تكن حركة لم يكن زماناً، والحركة إنما هي الجرم، فإن كان جرماً كانت حركة، وإلا لم تكن حركة.

ومعنى هذا أن الجرم أو الجسم والزمان والحركة أمور متلازمة ومترابطة، ولا انفصال بينها، فالحركة ليست شيئًا منفصلاً عن الجسم؛ لأنها حركته، والحركة لا بد لها من زمان، والزمان مقياس الحركة، والجسم أيًّا كان متبدلا بأحد أنواع التبدل حركة الجسم حول مركزه، أو حركته من مكان إلى مكان، أو حركة زيادة ونقص، أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم، فهي إذن لا تكون إلا لما له زمان.

ويحاول الكندي أن يستدل على تناهي وحدوث كل من الزمان والحركة فيقول: لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية، أو إلى الزمان الحالي؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا بعد أن يكون ما لا نهاية له – سواء الحركة أو الزمان– قد تحقق بالفعل، وهو غير ممكن، وفوق هذا فإننا لو ثبّتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حدًّا فاصلاً، وكل ما قد سبق أو كل ما يعقبه متناه بالفعل، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهيًا دائمًا إذا وقع، وإن كان يمكن أن يعتبر لامتناها بالقوة.

وعلى كل فيلزم من ذلك كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معًا، لا يسبق أحدها الآخر، ولما كانت كلها متناهية فإن مدة وجود العالم متناهية، وإذن فالعالم حادث، ومن الواضح أن الأساس الأول لإثبات حدوث العالم إثبات وجوب تناهي الزمان الماضي وحدوثه، ومن ثم فإن أكبر ما ورط أرسطو في القول بقدم العالم هو قوله بأن الزمان قديم لا بداية له.

والواقع أن أرسطو قد استند في ذلك إلى قضايا قررها مثل قوله: إن المبدأ المحرك لعالم ثابت، ثم استنتج – دون أن تؤيده في استنتاجه ضرورة عقلية– وجوب قدم الحركة وبقائها، كما استند إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة، لأن الزمان هو عدد الحركة، وقد ساق أدلة لإثبات أزلية الحركة، وأزلية الزمان، وانتهى من ذلك إلى أن العالم قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لا نهاية له.

وإذا حللنا الأدلة التي ساقها وجدنا أنها لا تثبت أمام النقد – كما ذكرنا من قبل– ولا تقوم على مقدمات يقينية، بل تقوم على تصورات ناشئة عن الوهم، أما أدلة الكندي فإنها أدلة تقوم على مقدمات بديهية يقينية، وقد أكد بهذه الأدلة وجوب تناهي كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانًا وهذا هو المبدأ الحاسم الذي يفصل بينه وبين أرسطو.

الألوهية:

تعتبر الألوهية من أهم القضايا الكبرى التي تدرسها الفلسفة والتي تتمثل في الله، والكون، والإنسان، فقد شغلت الفلسفات المختلفة نفسها بالبحث في هذه القضايا أو الموضوعات، إلا إن البحث في الله يعد أشرف أبحاث الفلسفة، وليس لأي فلسفة صحيحة أن تعزل نفسها عن هذا البحث، ومهما حدث من تغيرات في الفكر المعاصر (فإن فكرة الله تعالى تبقى موضوعًا ضروريًا للبحث، وبدونها لا يمكن تكوين نظرة شاملة عن الكل، وما أمل فيه الوضعيون من إمكان استبعاد كل ما فوق الطبيعة من مجال الفكر فإن هذا الأمل يرجع إلى لا فلسفة، وليس إلى الفلسفة بمعنى الكلمة، إن استبعاد البحث في الله سيفضي إلى القضاء على الميتافيزيقا نفسها، وهو أمر لا يستسيغه كثير من المفكرين اليوم).

وعلى أي حال فقد اهتم الكندي بالبحث في الألوهية، وقد حرص في بحثه هذا على أمرين: الأول تأكيد وجود الله تعالى ووحدانيته بالبراهين العقلية؛ ليكون في ذلك رد على الملحدين والمشركين، والأمر الثاني التوفيق بين الدين والفلسفة في هذا المجال، وذلك لأنه وجد في الفلسفة وخاصة فلسفة أرسطو بعض التصورات التي لا تتفق مع الحقائق الدينية التي تتصل بالتصور الإلهي.

وسنحاول أن نوضح ذلك فيما يلي من خلال الحديث عن استدلاله على وجود الله تعالى ووحدانيته.

١ - استدلاله على وجود الله:

يمثل الكندي دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة، فقد كان متكلمًا يميل إلى مذهب المعتزلة، ثم تحول إلى الفلسفة، ومن ثم فإننا نلحظ أثر الثقافتين الكلامية والفلسفية في تفكيره، وآرائه وفي استدلاله على وجود الله تعالى يجمع بين الثقافتين ويحاول التوفيق بين الدين والفلسفة.

وأيًا ما يكن فقد قدم أدلة كثيرة يبرهن بها على وجود الله تعالى نشير إلى أهمها فيما يلي:

أ- **الدليل الأول:** يستند هذا الدليل على فكرة تناهي العالم، وقد استفاد الكندي في هذا الدليل من أرسطو، ذلك أن أرسطو كان يقول بتناهي العالم من حيث الجرم أو الجسم فقط، ولكنه ليس متناهيًا من حيث الزمان والحركة، أما الكندي فقد تابعه في القول بتناهي الجرم، ولكنه اختلف معه في قوله بعدم تناهي الزمان والحركة؛ لأن ذلك يستلزم القول بقدم العالم كما صرح أرسطو بذلك، وأدرك فيلسوف العرب أن ذلك لا يتفق معه الروح الدينية، ويتعارض مع ما يتفق عليه المتكلمون من القول بحدوث العالم، ومن هنا صرح بأن العالم متناه من حيث الجرم والزمان والحركة؛ لأن الثلاثة من الأمور المتضامنة والمتلازمة.

ولا انفصال بينها، فالحركة ليست شيئًا منفصلاً عن الجسم، لأنها حركته، والحركة لا بد لها من زمان، والزمان مقياس الحركة، وهكذا أيما قبلنا الأمر وجدنا أن الثلاثة متلازمة، وإذا كانت الثلاثة متلازمة فلا بد أيضًا أن تكون متناهية وحادثة، ما دام الجرم متناهيًا في نظر أرسطو؛ لأنه متى ثبت تناهي وحدوث واحد منها، ثبت تناهي حدوث جميعها.

وقد استدل الكندي كما ذكرنا على تناهي وحدوث كل من الحركة والزمان فيقول: «لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان لا نهاية له، لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالي، وعلى ذلك فإنا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان؛ لكانت هذه النقطة من غير شك حدًا فاصلاً، وكل ما قد سبقه، وكل ما يعقبه متناه بالضرورة، ويلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معًا لا يسبق أحدها الآخر، ولما كانت كلها متناهية فإن مدة وجود العالم متناهية، فالعالم حادث».

وكل حادث لا بد له من محدث يخرجه من حالة العدم إلى حالة الوجود،

ومن الواضح أن الكندي على الرغم من أنه استفاد من أرسطو في قوله بتناهي جرم العالم، فإنه انتهى إلى نتيجة تخالف النتيجة التي انتهى إليها أرسطو.

ب- الدليل الثاني: دليل الغائية والإتقان: وهذا الدليل يوجد لدى المتكلمين وإن كان بصورة تختلف عن الصورة التي عرضه عليها الكندي، وعلى كل فإن أساس هذا الدليل يرجع إلى القرآن الكريم الذي اشتمل على آيات كثيرة تلفت نظر الإنسان إلى ما في الكون من مظاهر النظام والإتقان، من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿ **وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** ﴾ [يس: ٣٨-٤٠].

وقد مهد الكندي لهذا الدليل فذكر أن على المرء الذي يسعى إلى إدراك الله تعالى ومعرفته أن يعتمد على حواسه المتصلة بنور العقل، وأن يكون موضوعيًّا في نظره، لا يطلب إلا الحق ولا يسعى إلى بلوغه، وقد صرح بأن في ظواهر المخلوقات لأوضح دلالة على تدبير مدبر أول لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق، وغرضه الإسناد للحق، واستنباطه والحكم عليه.

وبعد هذا الدليل عرض الدليل فقال: « فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل؛ لأعظم دلالة على إتقان تدبير -ومع كل تدبير مدبر- وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم- لأن هذه جميعًا من المضاف».

ومعنى هذا أن كل ما في الكون من مخلوقات قد خلق خلقًا معينًا، ورتب ترتيبًا خاصًا يتسق مع غيره، وسخر بعضه لبعض ، ولكل شيء غاية يسعى نحوها، ونظام يخضع له، ولا شك أن هذا الإتقان والاتساق يشهد على حسن تدبير وهذا التدبير المتقن لا بد له من فاعل حكيم مدبر هو

الله تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ [الأعلى: ٢ ،٣].

وينبغي أن ننبه إلى أن هذا الدليل يعتبر من أشهر الأدلة في الفلسفة عبر عصورها المختلفة، فقد حظي وما زال يحظى بتقدير وإعجاب كثير من الفلاسفة والمفكرين في الشرق والغرب، ولعل ذلك يرجع إلى أنه يعتمد على التأمل وملاحظة ما في العالم من نظام وإحكام وتدبير وما إلى ذلك مما لا يستطيع إنكاره العقلاء والباحثون عن الحق.

ج- **الدليل الثالث:** يستند هذا الدليل على ما نشاهده في العالم من كثرة وتغير، وفساد وصيرورة، واجتماع وافتراق، ونحن نلاحظ ما يعتور الموجود الواحد من خصائص وصفات، دون أن تتدخل إرادة الموجود في جلب هذه الصفات أو دفعها عنه، وترى الموجود الواحد قد يكون تارة حارًا، وتارة باردًا مثلاً، وقد يكون تارة جامدًا وتارة سائلاً مثلاً، وهذا معناه أن هذه الصفات المتضادة التي تحمل على الموجود إنما تحمل عليه بسبب كائن آخر، أو علة أخرى مخالفة تمامًا لهذه الموجودات، وإذا لم يكن الأمر كذلك لكانت هذه العلة محتاجة إلى علة أخرى، وتسلسل علينا الأمر - كما يقول الكندي- ودخلنا في دائرة المحال، هذه العلة تعد بلا شك مسئلة عن الوحدة والكثرة، عن الكون والفساد، عن الاجتماع والافتراق، عن التركيب والتحليل، هذه العلة هي الله تعالى.

ومن الواضح أن الكندي يرى أن الكثرة التي نشاهدها في المخلوقات لا يمكن أن تكون بلا وحدة تجمعها، إذ لا وجود للموجودات إلا بما فيها من الوحدة، فالوحدة قوام الكل، ولو فارقت الوحدة بادت ودثرت، والواحد الحق هو مبدع جميع الموجودات، وهو الممسك كل ما أبدع، ولا يخلو شيء من إمساكه إلا باد واندثر.

د- **الدليل الرابع:** يقوم على المقارنة بين النفس في البدن وبين الله تعالى بالنسبة للكون أو العالم كله، بمعنى أن النظام في الجسم الإنساني إذا كان يدل

على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس التي تسير الجسم فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له.

وقد صرح الكندي بأن الباري عز وجل في هذا العالم: « كالنفس في البدن لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يعلم البدن بما يرى في آثار تدبير النفس فيه ... فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلومًا إلا لما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه. ومعنى هذا أن آثار التدبير في البدن تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي، وكذلك التدبير في العالم يدل على وجود مدبر له لا يرى.

ومن الواضح أن هذا الدليل يرتبط بالدليل الثاني، أي دليل الغائية.

وعلى أي حال فإن الكندي كما رأينا قدم أدلة متنوعة على وجود الله تعالى تستند كلها إلى البحث في العالم والتأمل فيه، فمنها ما استند إلى حدوث العالم، ومنها ما استند إلى ما فيه تدبير وإتقان، ومنها ما استند إلى ما فيه من تغيرات وكثرة.

٢- استدلاله على الوحدانية:

يستند الكندي في استدلاله على وحدانية الله تعالى إلى القرآن الكريم، فقد استفاد من قوله تعالى: ﴿ **مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ** ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وقوله تعالى: ﴿ **لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً** ﴾ [الإسراء: ٤٢].

وقوله تعالى: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ [الأنبياء:٢٢].

ومع هذا فإن حديثه عن الوحدانية لا يخلو من التأثر بأرسطو، وخاصة

في بيانه للمعاني التي تقال على الواحد، فقد ذكر أن الواحد لا ينقسم وأنه ليس عددًا، وإذا كان الواحد ليس عددًا، فإنه لا يمكن أن يكون بالمثل واحدًا هيولانيًا؛ لأن الهيولي مركبة، والمركب في الإمكان حله، ولذلك قالوا واحد لا يمكن أن يكون هيولانيًّا؛ لأنه لا يمكن حله.

ويستطرد الكندي في بيان معاني الواحد، إلى أن ينتهي إلى القول بأن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات، ولا هو عنصر، ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزر ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا هيولي ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء مما ينفي أن يكون الواحد بالحقيقة، فهو إذن وحده فقط محض، وكل واحد غيره فمتكثر، إنه الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا حامل ولا محمول، ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسم أو التكثير بتة.

ومن الواضح أن الكندي يحاول بهذا أن يثبت أن الله واحد من حيث الذات فذاته واحد لا كثرة فيها.

ويمضي الكندي فيحاول إثبات أنه سبحانه واحد لا مثيل له ولا شبيه له من المخلوقات، وقد استخدم في ذلك فكرة منطقية، وهي أنه عندما تتعدد أفراد النوع الواحد فلا بد أن تتفق في صفة أو صفات مشتركة (هي الجنس) وتختلف في صفة أو صفات مميزة (هي الفصل) وبناء على ذلك فلو قلنا بوجود عدة آلهة للعالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة جميعًا في صفة الألوهية الأساسية (وهي القدرة على الخلق) وأن يتميز كل منها عن الآخر بصفات أخرى أو فروق فردية، ومعنى ذلك أن حقيقة الإله ستكون مركبة من شيء عام يشترك فيه مع غيره وشيء خاص ينفرد به وحده، وهنا لا بد أن نسأل أنفسنا عن هذا التركيب، وإن وجدنا علة على سبيل الفرض، فلا بد من البحث

عن علة أخرى وهكذا، لكن لا يمكن الاستمرار في ذلك إلى ما لا نهاية، ولا بد من الوقوف عند حد، أي القول بوجود إله أو علة أولى لكل موجود بريء من كل كثرة وتركيب، إذا لكثرة من سمات الخلق، وهي مستحيلة بالنسبة لله كما رأينا، فهو إذن ليس كثيرًا بل واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًّا كبيرًا، لا يشبه خلقه؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة، وليست فيه بتة؛ لأنه مبدع، وهم غير مبدعين، ولأنه دائم وهم غير دائمين؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو دائم.

ولعلنا نلحظ في هذا أثر الثقافة الكلامية في تراث الكندي أو فلسفته، ذلك أننا قد نلحظ وجهًا من الشبه بين وصفه لله تعالى الواحد، ووصف المعتزلة له عز وجل ، فقد قالوا كما حكى الأشعري عنهم: إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق إلى آخر هذه المقولة.

ونكتفي بهذا في إلقاء الضوء على أهم الأفكار التي تشكل فلسفة الكندي، وإذا كنا قد لاحظنا في أفكاره آثارًا كلامية فإن ذلك يرجع إلى أنه أول من ارتاد طريق الفلسفة من المسلمين، وخاض فيها بعد أن كان متكلمًا، وليس من الطبيعي أن يتحول تحولاً كليًّا من الكلام إلى الفلسفة، ولذا يمكن القول بأن فلسفته تعد نقطة تحول من الكلام إلى الفلسفة وإن كان يغلب عليها بصورة واضحة الطابع الفلسفي والاتجاه العقلي.

* * *

ملخص الوحدة الحادية عشرة

الدارس الكريم ...

تذكر أن الوحدة الحادية عشرة قد تناولت ما يلي:

١- الكندي هو أول فيلسوف عربي مسلم استطاع أن يلبس الفلسفة اليونانية ثوبا إسلاميا.

٢-نبذة تاريخية عن حياة الكندي (نشأته - تكوينه العلمي - رحلته إلى بغداد).

٣- أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الكندي سواء في إطار الفلسفة النظرية أو العملية.

٤- استعراض لنظرية الخلق عند الكندي وأسسها الفلسفية، وما يتعلق بذلك من مناقشته لمسألة حدوث العالم، واحتياجه إلى محدِث.

٥- الأسس الفلسفية التي استند إليها الكندي في إثبات حدوث العالم.

٦- الأدلة التي اعتمد عليها الكندي في إثبات وجود الله ومنها:

- دليل التناهي (تناهي العالم).
- دليل الغائية والإتقان.
- دليل التغير المستمر في العالم.
- دليل العناية والتدبير.

٧- أدلة الكندي على وحدانية الله تعالى بين القرآن والفلسفة.

* * *

[?] التقويم

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١-تحدث باختصار عن حياة الكندي (نشأته – تكوينه العلمي – رحلته إلى بغداد وأثرها في دراسته للفلسفة).

٢-اذكر أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الكندي.

٣-يعتمد الكندي فى إثبات حدوث العالم على أساسين فلسفيين هما:

- ....
- ....

٤-من الأدلة التي اعتمد عليها الكندي في إثبات وجود الله:

- ....
- ....
- ....
- ....

٥-تحدث عن أدلة الكندي على وحدانية الله تعالى.



الوحدة الثانية عشرة

الفارابي

الأهداف:

١- أن يلم الدارس بنبذة تاريخية عن حياة الفارابي.

٢- أن يتعرف الدارس على أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الفارابي.

٣- أن يعرف الدارس مكانة نظرية "المدينة الفاضلة" في الفكر السياسي عند الفارابي.

٤- أن يستطيع الدارس أن يقيم النظريات السياسية المختلفة في ضوء نظرية "المدينة الفاضلة" عند الفارابي.

* * *

الفارابي

هو محمد بن محمد بن طرخان الفارابي نسبة إلى فاراب بتركستان، المعلم الثاني بعد أرسطو، ولا تتحدث المراجع القديمة عن تاريخ مولده الذي يكتنفه شيء من الغموض، كان معاصرًا لبشر بن متى، والصاحب بن عباد الذي كان يحبه ويتودد إليه ويقدم إليه الهدايا ويتعفف الفارابي عن قبولها.

كان أبوه قائد الجيوش للفرس على ما يحكيه ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء، عاش الفارابي حياته كلها في حالة من الكفاف، لكنه كان عفيف النفس دائم الاشتغال بالعلم خاصة علوم الحكمة والمنطق، دائم النظر في كتب المتقدمين من الفلاسفة.

اشتهر الفارابي وذاع فضله وسجل جزءًا كبيرًا من حياته العلمية، فأخذ المنطق عن يوحنا بن حيلان، حيث نبغ فيه عن أهل زمانه وقرأ عليه كتاب البرهان وكان يقرأ النحو على أبي نصر السراج، وابن السراج، وكان يقرأ المنطق على الفارابي، كما تتلمذ الفارابي على بشر بن متى.

قيل إنه سافر إلى مصر سنة ٣٣٨هـ ثم رجع إلى دمشق بعد عام حيث توفي بها ٣٣٩ هـ في شهر رجب عند سيف الدولة بن حمدان أما خلافة الراضي، عمل قاضيا في أول أمره ثم ترك القضاء وتفرغ للعلم. تعلم صناعة الموسيقى وبرع في ممارستها وألف فيها، سئل الفارابي: من أعلم؟ أنت أم أرسطو؟ فقال لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه، ويعتبره المؤرخون أحد حكماء العالم الأربعة اثنان قبل الإسلام هما أرسطو وأبو قراط واثنان في الإسلام هما الفارابي وتلميذه أبو علي بن سينا (الشيخ الرئيسي) ويحكى ابن سينا أنه أيس من معرفة غرض ما بعد الطبيعة لأرسطو حتى قيل إنه قرأه أربعين مرة ولم يدرك معناه حتى وجد كتابا للفارابي فى هذا المعنى فأوضح له ما غمض من ذلك الكتاب وحمد الله وصام وتصدق بما كان عنده شكرا لله على أن فهم ما غمض

عليه من كتاب ما بعد الطبيعة.

له مؤلفات كثيرة، يحكي البيهقي في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) أنه رأى في خزانة كتب نقيب النقباء بالري من تصانيف الفارابي ما لم يقرع سمعه اسمه، وأكثر ما رأيته كان بخطه وخط تلميذه أبي زكريا يحيى بن عدي، وكان الصاحب بن عباد يطلب من أصحابه أن يأتوه بالفارابي حتى يعطيه أعطيته من المال وكان رقيق الحال فقيرا، فتنكر الفارابي ودخل المجلس في هيئة رثة وكان مجلس الصاحب غاصا بأرباب اللهو والظرفاء، فلما دخل عليهم الفارابي سخروا من هيئته واستهزأوا به وبالغ الفارابي في احتمال أذاهم واطمأنوا لمجالسته، وأخذ الشراب يلعب برؤوسهم، فأخرج الفارابي آلته الموسيقية وأخذ يصرف بها لحنا مؤثرا جعل جميع الحاضرين في حالة المغشي عليه من الموت، وقيل أن الفارابي كان قد أحضر معه هذه الآلة الموسيقية لهذا الغرض، ولما رآهم جميعا في هذه الحالة كتب لهم هذه العبارة (قد حضر إليكم الفارابي واستهزأتم به فنومكم وغاب. ثم ترك المجلس وهم على هذه الحالة وانصرف ثم خرج من الري متنكرا مع بعض أصحابه فتوجه إلى بغداد). ولما أفاق الصاحب ورفاقه تعجبوا من حذقه في صناعة الموسيقى وتأسفوا على فوات منادمته.

وقد نبه الفارابي إلى بعض الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها طالب الحكمة فقال: ينبغي لطالب الحكمة "أن يكون شابا صحيح المزاج، متأدبا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا، ويكون عفيفا متحرجا، صدوقا، معرضا عن النذق والفجور والغدر والخيانة والمكر والخديعة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية وغير مخل بركن من أركان الشريعة، بل غير مخل بأدب من آداب السنة، ويكون معظما للعلم والعلماء، ولم يكن عنده لشيء قدر إلا للعلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب، وآلة لكسب الأموال، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور.. ومن كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء.

مؤلفاته:

ذكر المؤرخون كتبا كثيرة من مؤلفات الفارابي، منها رسائل صغيرة ومنها شروح على كتب أرسطو في المنطق وما بعد الطبيعة، ومن أهم كتبه:

١- عيون المسائل، ٢-إحصاء العلوم، ٣- جوامع كتب المنطق، ٤- آراء أهل المدينة الفاضلة، ٥- النفس، ٦- شرح أقليدس، ٧- تحصيل السعادة، ٨- عرض ما بعد الطبيعة، ٩- المدخل في الموسيقى، ١٠- شرح كتاب السياسة لأرسطو، ١١- الجمع بين رأي الحكيمين، ١٢- شرح رسائل لزينون، ١٣- شرح كتاب بارفينياس لأرسطو، ١٤- شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو، ١٥- شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو، ١٦- شرح كتاب الآثار العلوية لأرسطو.

وله غير ذلك شروح ورسائل كثيرة أوصلها بعض المؤرخين إلى أكثر من مائتي رسالة وشرح.

وتتميز مؤلفات الفارابي بالعبارات المغلقة والمصطلحات المعماة التي تحتاج في فهمها إلى شروح وتعليقات حتى يتيسر فهمها للناس.

الفكر السياسي عند الفارابي

يعتبر الفارابي أول من تكلم من فلاسفة الإسلام عن بناء المدينة الفاضلة على قانون السياسة الذي تبناه وشرحه تفصيلا في كتابين مهمين لخصا فكره السياسي هما "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وكتاب "السياسة المدنية" ،وربما عد الفارابي شيئا من ذلك في رسالته عن تحصيل السعادة، والإنسانُ عند الفارابي اجتماعي بطبعه، ميال بفطرته إلى الاجتماع مع بني جنسه في مدينة أو محلة أو سكة يجمعهم فيها روح التعاون والألفة حيث يحتاج كل منهما إلى معاونة الآخر، وقد يكون الاجتماع البشري في شكل صغير (قرية أو محلة) وقد يكون في شكل أوسط كالمدينة مثلا، ثم هناك الاجتماع الأعظم كاجتماع بني الإنسان

في المعمورة، وتتنوع وظائف أهل الاجتماع البشري حسب درجة كل منهم في التجمع، فالقرية وظيفتها أن تعمل على خدمة أهل المدينة، وأهل المدينة يعملون على خدمة الاجتماع البشري العام، فالأصغر يعمل على خدمة الأكبر ابتداءً من المنزل، فالقرية، فالمحلة، فالمدينة إلى أن ينتهي إلى الاجتماع البشري العام الذي يعمل على تحقيق ما يقصده الأول من الاجتماع البشري، وقد اهتم الفارابي بمجتمع المدينة الفاضلة باعتبار أن الاجتماع البشري العام تحت رئاسة واحدة أمر نظري قد لا يتحقق في الواقع.

وكذلك ركز الفارابى على آراء أهل المدينة الفاضلة وكيف تكون مدينة فاضلة ومن الذى يحكمها، وما هى صفات أهل هذه المدينة حتى يكونوا فضلاء، وما هى المدينة غير الفاضلة وما هى صفاتها وصفات رئيسها؟

المدينة الفاضلة:

١- نظر الفارابي إلى تكوين بدن الإنسان من أعضاء رئيسية مخدومة وأخرى صغيرة خادمة وجعل ذلك نموذجا لبناء المدينة الفاضلة.

فالبدن يتكون من عضو رئيسي وحاكم لجميع أعضاء الجسم هو القلب الذي تصدر عنه الأوامر لجميع أعضاء الجسم، ولا يتلقى هو الأوامر من أحد، وإنما تكون جميع أعضاء الجسم في خدمته، فهو مخدوم من الجميع ورئيس للجميع، وتتفاوت أهمية أعضاء الجسم فيما بينها بحسب ما تقوم به من خدمات للقلب، فمنها ما يقوم بوظائف أساسية ومنها ما يقوم بوظائف ثانوية، ومنها ما يؤدي خدمات للقلب وفي نفس الوقت يتلقى خدمات من أعضاء أخرى تكون مهمتها خدمته فقط، فيكون خادما من جهة ومخدوما من جهة أخرى. وهناك أعضاء خادمة فقط ولا يخدمها غيرها. على هذا النحو تخيل الفارابي شكل البناء الهرمي لمدينته الفاضلة، فينبغي أن يكون فيها الرئيس الأعلى الذي تتعاون أفراد الهيئة المدنية في خدمته ولا يخدم هو غيره، وينبغي أن يكون فيها من يقترب من وظيفة الرئيس فيكون خادما له ومخدوما من غيره، ويكون فيها

من لا تنهض به صفاته ولا يمتلك من الهيئات النفسية والعقلية ما يؤهله لكي يكون مخدوما من غيره، فيكون هو الخادم الذي لا يخدم. فالشخص الذي يمتلك من الهيئات النفسية والقوة التخيلية ما يؤهله لأن يفعل الأعمال التي تحقق مقصود الرئيس الأعلى ينبغي أن يلي الرئيس الأعلى في البناء الهرمي للمدينة الفاضلة، ثم يلي ذلك من يستطيعون أن يفعلوا ما يحقق مقاصد من هم فوقهم مرتبة وأعلى منهم درجة، ثم تتسلسل المراتب إلى أن نصل في النهاية إلى الصنف الذي تكون مهمتهم خدمة غيرهم فقط لأنهم لا يملكون من القوى التخيلية والملكات العقلية ما يعينهم على ما هو أرقى من ذلك في سلم الوظائف المدنية.

وإذا تشكل بناء المدينة على هذا النحو استقام أمر المملكة وسعد أفرادها.

٢- ويشير الفارابي إلى نوع من التشابه والمقارنة بين بناء هذه المدينة والبناء الهرمي للكون كله، فيصرح بأن نسبة رئيس المدينة إلى أفرادها كنسبة (الأول) إلى سائر الموجودات في الكون فأكمل مدينة خلقها الله هي مدينة الكون الأعظم، ولذلك يجب أن يكون بناء المدينة الفاضلة على وفق نظام البناء الهرمي للكون، فإن الأجزاء اللامادية المقارفة هي أقرب الموجودات إلى (الأول) ثم تليها الأجسام السماوية ويليها الأجسام الهيولانية المادية وكلها يقصد بحركتها تحقيق مقاصد الأول وتنفيذ إرادته فيها ".. وتؤمه وتقصده إلا أنها تقتفى الغرض بمراتب، وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا وذاك يقتفي غرض ما هو فوقه إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات تقتفي غرض السبب الأول، وعلى هذا المنوال من التسلسل والترتيب في الوظائف ينبغي أن يكون نظام المدينة الفاضلة، فإن جميع أفرادها يجب عليهم أن يحتذوا بأفعالهم حذوا مقاصد رئيسها على الترتيب المشار إليه، فجميع أفراد المدينة ينقادون تباعًا لتحقيق مقاصد الرئيس كما أن أفراد الكون تنقاد بطبيعتها لأداء وظائفها الكونية التي تحقق

غاية الأول ومقصده فيها.

فيكون نظام المدينة جاريا حسب نظام الكون الذي تخضع أفراده لنظام الأول وقانونه، وبقدر ما يكون التشابه والتقارب بين بناء المدينة على النحو السابق ونظام الكون تكون المدينة أكمل ويكون حظ أهلها من السعادة أوفر، ويخضع تنظيم العمل في هذه المدينة لمجموعة من الضوابط التي رأى فيها الفارابي ضمانا لسير العمل وتحقيق العدالة بين أفراد المدينة حتى يصل الأمر في النهاية إلى تحقيق ما يقصده المبدع الأول فيها، فقد قسم الفارابي أبناء المدينة إلى مستويات مختلفة حسب نصيب كل فرد من الحكمة والهيئات النفسية التي يكون عليها وقوة مخيلته.

١- المستوى الأول وهم حكماء المدينة الذين يتمتعون بقوة المخيلة ويتعرفون على الحقائق المجردة بالبراهين والبصائر معا.

٢- المستوى الثاني وهم الذين يتعرفون على الحقائق بالعقل ودلائله التي يقدمها الفلاسفة.

٣- المستوى الثالث وهم الذين يتعرفون على الحقائق بالأمثلة الحسية التي تقع تحت حواسهم، وعن طريق التشبيهات والتمثيل.

وهذا التقسيم ليس طبقيا اجتماعيا خاضعا للمستوى المادي للأفراد، وإنما هو تقسيم يخضع لمعيار الحكمة والتعقل والتخيل ونصيب كل فرد منها.

ومن المفيد أن نشير هنا إلى منهج التربية الذي وضعه الفارابي لأهل هذه المدنية، فيقسم أهل المدينة إلى خاصة وعامة، فالخاصة هم الملوك والأئمة، وهم يتمتعون بالعلوم النظرية ويتأدبون بالفضائل الخلقية، أما العامة فهم يقتصرون في تعلمهم على مبادئ العلوم والآراء والرئيس الأعلى للمدينة هو المؤدب والمعلم مثل رب البيت هو معلم البيت ومؤدبه، والناس في مجموعهم، منهم من يقبل التأدب طوعا ويرضى بما يقدمه له المعلم ويطلبه من سلوك فاضل ويخضع لذلك، ومنهم من لا يقبل ذلك ولا يخضع له فيجب أن يكرهوا

ويجبروا على ذلك ولو احتاج الأمر إلى عقابهم؛ لأن أولئك لا يقبلون الصواب ولا يفعلون الفضيلة من تلقاء أنفسهم.

رئاسة المدينة (بين النبي والفيلسوف):

تخضع المدينة الفاضلة التي تصورها الفارابي لرئاسة خاصة ينفرد بها الشخص الذي اجتمعت كمالات قوته المتخيلة وأصبحت صالحة ومهيأة لتقبل المعرفة التفصيلية عن العقل الفعال، ويكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى صار عقلا بالفعل، والشخص الذي استكمل كل هذه الصفات هو الذي يصلح أن يفيض عليه العقل الفعال ليصير عقله منفعلا بما يفيض عليه، فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيما وفيلسوفا، وبما يفيض إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا.

فكأن حاكم المدينة الذي يجتمع فيه هذه الملكات يجمع بين صفتي الحكمة والنبوة؛ لأنه يتعلق بالعقل الفعال من جهتين:

الأولى: ما يفيض من العقل الفعال إلى عقله المنفعل فهو من هذه الجهة حكيم فيلسوف.

الثانية : من جهة ما يفيض من العقل الفعال إلى قوته المتخيلة وهو من هذه الجهة نبني منذر.

وهكذا تجتمع في حاكم المدينة خصائص النبي والفيلسوف، لأنه على اتصال بالعقل الفعال ومن هنا يجب على أهل المدينة أن يستمدوا منه العلم والمعرفة.

ولقد أشار الفارابي إلى الشروط التي ينبغي أن تتوفر في حاكم المدينة وبعض هذه الشروط تتصل بالجسم وسلامته من الآفات، وبعضها يتصل بالجانب الأخلاقي، ومن أهم هذه الشروط:

١- أن يكون تام الأعضاء سليم البنية قوي الهيئة.

٢- أن يكون فطنا له قوة عقلية على تصور الأمور وحسن إدراكها.

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يسمع.

٤- أن يكون حسن العبارة له حظ من البلاغة والفصاحة حتى يستطيع أن يبين عن مراده.

٥- أن يكون محبا للعلم منقادا إليه بسهولة.

٦- أن يكون على قدر من الزهد غير شره في مأكله ومشربه ومنكحه.

٧- أن يكون صادقا محبا للصدق وأهله نافرا من الكذب وأهله كريم النفس مترفعا عما يشين.

٩- أن يكون غير محب للمال.

١٠- أن يكون عادلا محبا للعدل وأهله مقربا لهم.

١١- أن يتمتع بعزيمة قوية، مقداما غير هياب ولا ضعيف النفس .

وقد يصعب أن تجتمع هذه الصفات فى شخص واحد، وهذا قد يحدث كثيرا وهنا ينبغي أن يحكم المدينة من تجتمع فيه معظم الشروط ثم الذي يليه، وهكذا بالتدريج، على أنه يجب أن تكون الأولية للصفات الخلقية من العدل والصدق وقوة العزيمة على غيرها من الصفات الجسدية، وفي كل الأحوال لا ينبغي أن تهمل صفة الحكمة في رئيس المدينة، لأنها من أهم صفات حاكم المدينة فإذا لم تتوفر هذه الشروط في شخص واحد وكان بالمدينة شخصان تجتمع فيهما هذه الشروط أو معظمها، فهما أحق برئاسة المدينة، وإذا اجتمعت الشروط في مجموعة من الأفراد ولم ينفرد بها شخص أو شخصان فتكون الرياسة لجميع الأفراد الذين اجتمعت فيهم الشروط ويتكون منهم جميعا ما يمكن أن يسمى مجلس الرئاسة أو هيئة الرئاسة، أما إذا لم يوجد بالمدينة من تتوفر له هذه الشروط فتبقى المدينة بلا رئيس وتتعرض للهلاك.

المدن غير الفاضلة:

إذا فقدت المدينة من يجمع خصال الرئيس (الفيلسوف النبي) فإنها تكون

مدينة غير فاضلة خارجة على الناموس العام الذي تصوره الفارابي حين شبه المدينة الفاضلة ببدن الإنسان من جانب وبالنظام الكوني من جانب آخر وتنقطع تبعا لذلك العلاقة الطبيعية بين عناصر الاجتماع البشري (القرية –المحلة – السكة)، وبالتالي يفقد كل مستوى من مستويات هذا الاجتماع وظيفته التي يسهم بها في أداء وظيفة الكون الطبيعي، فلا يخدم الأدنى الأعلى. بل ينصرف كل مستوى إلى البحث عن رغباته ومقاصده الخاصة وبالتالي ينفرط عقد الاجتماع البشري كله. وقد ميز الفارابي المدينة غير الفاضلة بمجموعة من الصفات التي تتناقص مع صفات المدينة الفاضلة. وأهم هذه الصفات:

١ - المدينة الجاهلة:

وهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة، ولم تخطر ببالهم، وإن حدثهم البعض عنها لم يفهموا عنه ما يقول، وإنما شغلوا أنفسهم بما يتوهموا أنه السعادة من الأمور التي تحقق لهم اللذة الحسية، فمنهم من شغل نفسه بالشهوة، ومنهم من شغل نفسه باليسار والتمتع باللذات الجسدية، وقد قسم الفارابي هذه المدينة إلى مجموعة من المدن التي تنضوي تحت (اسم المدينة الجاهلة).

أ- المدينة الضرورية: وهي التي لا يهتم أهلها بالضروريات إلا بالمأكل والمشرب والملبس والمنكح وما يتصل بذلك.

ب- المدينة البدالة : وهي المدينة التي يهتم أهلها بجمع الثروة والمال ويتعاون أهلها على تحقيق هذا الغرض فقط.

ج- مدينة السقوط: وهي التي يهتم أهلها بالتمتع باللذات الحسية والاشتغال بالشهوات والهزال من الأمور ولا يرغبون في ممارسة الجاد منها.

د- مدينة الكرامة: وهي التي يهتم أهلها بكريم الخصال ويقصدون إلى تحقيق المجد والشهرة.

هـ- مدينة التغلب: وهي التي يقصد أهلها بأفعالهم قهر الغير والتغلب عليه وتحصيل لذة الانتصار والغلبة وعدم الهزيمة.

و- المدينة الجماعية: وهي التي يقصد أهلها أن يكونوا أحرارًا في أفعالهم، يفعل كل منهم ما يحلو له بلا ضوابط ولا يمنع هواه من شيء أصلا.

٢- المدينة الفاسقة:

وهي التي يعلم أهلها ما السعادة، وما الفضيلة، والأول (الله)، والعقل الفعال، ويعتقدون ذلك ولكن أفعالهم تأتي عكس ما يعلمون وما يعتقدون فتكون أفعالهم مثل أفعال المدينة الجاهلة.

٣- المدينة المتبدلة:

وهي التى كان أهلها يعلمون ويعملون بآراء أهل المدينة الفاضلة ثم بدلت أفعالها وغيرت مقاصدها ودخل فيها أفعال أهل المدن الأخرى.

٤- المدينة الضالة:

وهي التي كانت تظن السعادة في الدار الآخرة فكانت تعتقد في الله وفي الثواني والعقل الفعال فغيرت عقيدتها في كل ذلك، واعتقدت في الله عقائد فاسدة لا تصلح لذلك، ويكون رئيسها ممن يوهم أنه يوحي إليه، وليس الأمر كذلك، وإنما تنويمات ومخادعات وغرور.

٥- النوابت:

وهي المدينة التي تكون على هيئة المدينة الفاضلة لكن ينبت فيها نماذج من البشر يخلون بخصائص المدينة الفاضلة وهم أشبه بالشوك النابت بين الزهر والورد، فهم بهيميون بالطبع وليسوا مدنيين، وليس في طباعهم الاجتماع المدني أصلا، بل يكون بعضهم أشبه بالبهائم الإنسية، وبعضهم أشبه بالبهائم الوحشية، ويوجد منهم من يأوي إلى البراري ومنهم من يسكن قرب المدن، ومنهم من يأكل اللحوم النيئة، وهؤلاء لا يعلمون بأسلوب مختلف عن بقية أفراد المدينة، ".. ينبغي أن يجرو مجرى البهائم فمن كان منهم إنسيا ينتفع به في شيء من أعمال البدن ترك واستبعد واستعمل كما تستعمل البهيمة، ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضارا عمل به ما يعمل بالبهائم وبسائر الحيوانات الضارة"،

ويشير الفارابي إلى ضرورة استعمال هذا الأسلوب مع هذا الصنف من الناس ومن كان على شاكلته: وكذلك ينبغي أن يُعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيميا؟

أما رؤساء المدن غير الفاضلة فهم على نقيض ملوك المدن الفاضلة من الصفات والخصائص، لأنهم معادون للفضيلة ورئاستهم بغباوة للرياسة الفاضلة حيث لا حظ لهم في الاتصال بالعقل الفعال ولا يتلقون عنه.

ونجد أن آراء أهل المدينة غير الفاضلة تختلف تماما عن آراء المدينة الفاضلة فالوجود عندهم ليس حقا لكل الناس وإنما هو حق طبيعي للأقوى الذي يستطيع أن يقهر ما سواه، وهذا ما يعرف بالمرض السبعي (نسبة إلى طباع السباع الوحشية) وأن علاقة الأفراد فيها لا ترتبط إلا بالمصلحة الضرورية والحاجة، فليس فيها صداقات ولا علاقات إنسانية وإنما هي الحاجة والضرورة، وإذا احتاج الواحد فيها إلى الآخر فإنما يستعين به على قهر الآخرين وإخضاعهم لسُلطانه.

وليس العدل في هذه المدينة انتصارا للمظلوم أو إنصاف الضعيف بل العدل هو قهر الآخرين لأن في الانتصار والغلبة غبطة وسعادة، واستعباد القاهر للمقهور هو العدل وأن يكون المقهور في خدمة القاهر هو العدل، وبالطبع فإن الدين ليس له موضع في مثل هذه المدن.

* * *

ملخص الوحدة الثانية عشرة

الدارس الكريم ...

تذكر أن الوحدة الثانية عشرة قد تناولت ما يلي:

١- نبذة تاريخية عن حياة الفارابي تتناول اسمه، وصفاته، وآثاره العلمية، ومؤلفاته.

٢- أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الفارابي وبخاصة حديثه في إطار الفكر السياسي.

٣- مكانة نظرية "المدينة الفاضلة" في الفكر السياسي عند الفارابي.

٤- آراؤه في حكام هذه المدينة الفاضلة، وصفات أهلها.

٥- المدن غير الفاضلة في رأي الفارابي هي التي تفتقد إلى من تجتمع فيه صفات الرئيس الفاضل (الفيلسوف والنبي).

٦- من أهم صفات المدن غير الفاضلة:

- المدينة الجاهلة.
- المدينة الفاسقة.
- المدينة المتبدلة.
- المدية الضالة.
- النوابت.

* * *

التقويم

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- تحدث باختصار عن حياة الفارابي وصفاته، وأهم آثاره العلمية.

٢- اذكر أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الفارابي.

٣- بين آراء الفارابي في حكام المدينة الفاضلة، وصفات أهلها.

٤- من أهم صفات المدن غير الفاضلة في رأي الفارابي:

....

....

....

....

....



الوحدة الثالثة عشرة

ابن سينا

الأهداف:

١- أن يلم الدارس بنبذة تاريخية عن حياة ابن سينا.

٢- أن يتعرف الدارس على أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها ابن سينا.

٣- أن يقف الدارس على أهم أدلة ابن سينا على وجود الله تعالى.

٤- أن يزداد الدارس يقينا بوجود الله عز وجل.

* * *

ابن سينا

لمحة من حياته:

ولد الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا سنة ٣٧٠هـ في إحدى قرى إقليم «بخارى» وكان أبوه محبًا للفلسفة، ويطالع رسائل إخوان الصفا كما كان يستضيف الحكماء في داره.

حفظ ابن سينا القرآن الكريم وأتم حفظه وهو في العاشرة من عمره، ودرس العلوم اللغوية والعلوم الشرعية، كما درس المنطق وعلم الكلام والفلسفة والرياضيات والطب والطبيعيات والهندسة والموسيقى، وقد برز في الطب في فترة وجيزة، وذاعت شهرته كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشرة من عمره، وسعى إليه الأطباء من كل حدب ليأخذوا عنه، ويسترشدوا بأساليبه في معالجة الأمراض، ولما بلغ السابعة عشرة من عمره استدعاه «نوح بن منصور» سلطان بخارى لمعالجته، فنجح ابن سينا في علاجه، ولما شفي السلطان كافأه ففتح له أبواب مكتبته، فأقبل على قراءة ما تحتويه من كتب نادرة.

وعلى الرغم من أن ابن سينا قد اشتغل بالطب مبكرًا، فإن ذلك لم يحل بينه وبين دراساته الأخرى؛ لأنه كان يعمل بالنهار ويدرس بالليل، ويشتغل بالقراءة والكتابة أو التأليف، وقد صرح بأنه لم ينم ليلة واحدة بتمامها، وكان يقرأ المسألة مرات عديدة ساعيًا إلى فهمها واستيعابها، وكثيرًا ما كان يلجأ إلى الله تعالى طالبًا العون والتوفيق في حل ما استعصى عليه، وقد قال في ذلك: «وكنت كلما أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق وتيسر المعسر، وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي وأشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب (ليس هذا الشراب محرمًا في الغالب) ريثما تعود إلى قوتي، ثم أرجع

إلى القراءة».

وقد ذكر أنه قرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو أربعين مرة ومع هذا لم يستطع أن يفهمه ولا أن يعرف غرض واضعه ومقصده منه، وقال: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه، ثم وقع في يده كتاب للفارابي في «أغراض كتاب ما بعد الطبيعة» فأسرع إلى قراءته، فأدرك ما كان التبس عليه، وفهم أغراض الكتاب، وسر بذلك، وتصدق بشيء كثير على الفقراء؛ شكرًا لله.

ومع أن حياة ابن سينا كانت حافلة بالنشاط العلمي فإنه شارك مع هذا في النشاط السياسي، وارتبط بالسلطة والإدارة؛ حيث استوزره أمير همذان شمس الدولة بعد أن عالجه من مرضه، ولكن عسكر الأمير ثاروا عليه وسجنوه، فتدخل الأمير وأطلق سراحه واسترضاه، واستوزره مرة ثانية بعد أن عالجه ابن سينا مرة أخرى، وبعد أن توفي الأمير رفض أن يكون وزيرًا لابنه تاج الملك، فتعرض بسبب ذلك للسجن، ذلك أن تاج الملك لما علم أنه يؤثر خدمة علاء الدولة أمير أصفهان على خدمته هو، سجنه أربعة أشهر، ولما سنحت الفرصة لابن سينا فر هاربًا إلى أصفهان، فأكرم أميرها وفادته، واصطحبه في غزواته وأسفاره.

وهكذا عاش ابن سينا بعد أن اتصل بالسياسة والسلطة حياة مضطربة متقلبة، وكان لمزاجه الحاد الذي انقاد له في كثير من الأحيان أثر في ذلك، ومع هذا ظل يواصل نشاطه العلمي إلى أن مرض واشتد به المرض حتى قضى نحبه سنة ٤٢٨هـ بعد أن خلف لنا ثروة عظيمة من الكتب والمؤلفات التي تدل على أنه كان دائرة معارف، فقد كتب في المنطق والفلسفة والطبيعة والرياضة والطب والسحر والموسيقى، ومن أهم كتبه ما يلي:

١- كتاب الشفاء، وقد اشتمل على أربعة أقسام هي: المنطق، والطبيعات، والرياضيات، والإلهيات.

٢- كتاب النجاة، وهو مختصر لكتاب الشفاء لأقسامه الأربعة.

٣- كتاب الإشارات والتنبيهات، وهو كتاب لا يقل أهمية عن الكتابين السابقين، ويبدو أنه آخر ما صنف.

٤- كتاب القانون في الطب، وكان يعد من أعظم الكتب في الطب، وقد نال شهرة واسعة في أوربا، واهتمت بدراسته كثير من جامعاتها، وظل هذا الاهتمام به إلى القرن السابع عشر، ولهذا فإن شهرة ابن سينا في الطب لا تقل عن شهرته في الفلسفة، وخاصة في الغرب.

وهناك رسائل أخرى كثيرة لابن سينا في المنطق والحكمة والأخلاق والقوى العقلية والنفس الإنسانية.

أضواء على فلسفته:

لقد كانت الفلسفة عند ابن سينا – كما كانت عند أرسطو- تشمل العلوم كلها من الطبيعات والرياضيات والأخلاق والسياسة، وغير ذلك من الطب والموسيقى والسحر والمنطق، وإن كان يعتبر آلة العلوم ووسيلة للبحث فيها.

وقد كتب فعلاً في معظم هذه العلوم: كتب في الإلهيات والطبيعات، وكتب في السياسة والأخلاق، وكتب في العقل والمعرفة، وكتب في الطب والموسيقى، وكتب في النفس والخلود والمعاد.

ولن نستطيع بطبيعة الحال في هذا المجال أن نتناول آراءه وأفكاره في هذه الموضوعات كلها، ونقتصر – لضيق المجال- على عرض آرائه وأفكاره في قضية المعرفة، واستدلاله على وجود الله تعالى.

قضية المعرفة:

لقد اهتم الشيخ الرئيس بالبحث في المعرفة وقدم فيها آراء وأفكارًا تشكل نظرية متكاملة فيها، ونحاول توضيح رأيه فيما يلي:

إذا كانت أدوات الإدراك عند الإنسان ثلاثة هي: الحواس، والعقل، والقلب أو الحدس، فإن المعرفة تكون في نظر ابن سينا ثلاثة أنواع؛ هي:

١- **المعرفة الحسية:** وهي معرفة الوجود المادي المحسوس، ووسيلتها الحواس.

٢- **المعرفة العقلية:** وهي معرفة الوجود الذهني أو المعاني الكلية، ووسيلتها العقل.

٣- **المعرفة الحدسية:** وهي معرفة الحقائق الإلهية، ووسيلتها القلب أو الحدس.

ومن الواضح أن كل أداة أو ملكة من ملكات الإنسان لها مجالها وموضوعها، ومن الخطأ أن نحاول إدراك شيء بغير أداته أو وسيلته، كأن نحاول أن نحس المعقول، أو نعقل المحسوس، فليس من شأن المعقول أن يحس، ولا من شأن المحسوس أن يعقل.

هذا هو المنهج الصحيح الذي ينبغي أن يتبعه الباحث حتى يستطيع أن يدرك الحق بسهولة ولا يقع في خطأ.

وعلى أي حال فلا بد أن نتحدث عن كل نوع من هذه الأنواع بشيء من التفصيل فيما يأتي:

١- المعرفة الحسية:

تعتمد المعرفة الحسية على الحواس، والحواس نوعان: حواس ظاهرة، وحواس باطنة.

أ- الحواس الظاهرة: الحواس الظاهرة خمس هي: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، واللمس أولها لأنه أبسطها، والبصر آخرها لأنه أكثرها تعقيدًا.

وهذه الحواس الظاهرة تعد الأبواب التي تصل إلينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية، فلو فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسة إلينا، وقد قيل: إن من فقد حسًا فقد علمًا.

أما عن إدراك هذه الحواس فإنه يتم عن طريق تشبهها بالمحسوس، وذلك حسب المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه، فلولا وجود عناصر مادية في عضو الحس تشبه العناصر المادية في المحسوس لما تم أي إدراك حسي، والإحساس نوع من الانفعال؛ لأنه من الحواس لصورة المحسوس، وليس هذا الانفعال أو القبول نوعًا من التغير بوجه عام؛ إذ ليس ثمة «تغير من ضد إلى ضد، بل هو استكمال».

ب- الحواس الباطنة: إذا كانت الحواس الظاهرة تدرك المادة الماثلة أمام الحس، فإن الحواس الباطنة تدرك صورة المادة، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها.

والحواس الباطنة هي: الحس المشترك، والخيال أو المصورة، والوهم والحافظة أو الذاكرة.

الحس المشترك: هو القوة التي تتأدّى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر، وهو قابل للصورة لا حافظ لها.

والخيال أو القوة المصورة: قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها، ولكنه لا يصل إلى مستوى التجريد العقلي الخالص؛ إذ إن الخيال لا يجرد الصورة تمامًا من لواحق المادة.

الوهم: قوة تدرك المعاني التي تخرج عن نطاق الحس المشترك والمتخيلة؛ لأنها ليست ذاتها مادية وإن عرض لها أن تكون في مادة، كإدراك الشاة عداوة الذئب.

والحافظة أو الذاكرة: هي خزانة الوهم، وهي آخر القوى الحسية، وتحفظ أو تصون ما فيها.

هذا عن الحواس الظاهرة والحواس الباطنة، ودور كل منها في المعرفة والإدراك، أما عن المعرفة الحسية فإنها تبدأ باتصال الحس الظاهر بالعالم

المحسوس؛ إذ من الضروري أن يكون المحسوس موجودًا كشرط ضروري للمعرفة الحسية، فالحس لا يدرك ما يدركه في غيبة الحواس، والمحسوس لا بد أن يؤثر على عضو الحس لكي يتم الإحساس؛ لأن الإدراك الحسي عبارة عن «حصول صورة المدرك في ذات المدرك، وفي الإدراك الحسي يكون هناك فعل وانفعال لا محالة».

وإذا كان وجود المحسوس شرطًا ضروريًّا في المعرفة الحسية، فإن هناك شروطًا أخرى تتوقف عليها المعرفة، من هذه الشروط ضرورة وجود وسط ملائم بين عضو الحس والمحسوس، فقرب الشيء أو بعده من شأنه أن يحول بين عضو الحس وبين الإحساس، ثم إن الاختلاف في الكيفِ أمر رئيسي للإحساس، فالجسم لا يحس بوسط مماثل لكيفيته إذا كان مماثلاً له في الحرارة مثلاً.

ومن الجدير بالذكر أن المعرفة الحسية لها قيمتها وأهميتها حيث تلعب دورًا رئيسيًّا في المعرفة الإنسانية بوجه عام، وفي التقدم العلمي الذي أحرزته الإنسانية؛ لأن هذا التقدم يرتكز في المقام الأول على الإدراك الحسي المادي التجريبي، ولا ريب في أن العقل مدين بالكثير مما لديه من أفكار وتصورات ومقدمات تجريبية للحس والحواس.

ولكن هذا لا يعني أن ابن سينا يثق بالمعرفة الحسية ثقة مطلقة؛ لأنه يعلم ما تنطوي عليه من عيوب، وأهم هذه العيوب أنها تتوقف على طبيعة المدرك ذاته، ولا تميز بين الصفات الجوهرية والصفات النسبية، فإنها تدرك الأشياء على غير حقيقتها، وأنها نسبية.

٢- المعرفة العقلية:

رأينا أن المعرفة الحسية تنطوي على عيوب لا تسمح بالاعتماد عليها وحدها، ولا تجعل الباحث يثق بها، ولهذا فإن ابن سينا تجاوزها، على الرغم من اعترافه بقيمتها ودورها، واتجه إلى المعرفة العقلية.

ومن المعلوم أن المعرفة العقلية تعتمد على العقل الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء، وهي معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة في المخيلة.

والعقل في نظر ابن سينا نوعان: عقل عملي، وعقل نظري، والأول أي العملي هو مبدأ حركة الإنسان، وهو الذي يتسلط على البدن ويدبره، فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل، ومعنى هذا أن الأخلاق مرجعها إلى العقل العملي الذي يأتمر بتوجيه العقل النظري.

أما العقل النظري فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات، أي الكليات من المعاني الجزئية، وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجريدًا تاما، فوظيفة العقل النظري الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور بمساعدة الخيال والوهم، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يربط بين الصور العقلية، سلبًا وإيجابًا عن طريق الأحكام، وهو أيضًا الذي يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقي.

والعقل أربعة أقسام أو أنواع هي: العقل المادي أو الهيولاني، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال.

أ- العقل المادي أو الهيولاني:

هو عقل بالقوة، بمعنى أنه قوة مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها، وتلك الصور المنتزعة من موادها هي المعقولات، والعقل في هذه المرحلة شبيه بمادة قابلة لتحصيل الصور، ولهذا يسمى العقل المادي، فهو شبيه بمادة من الشمع قابلة لأن تنتقش فيها بعض الصور.

ب- العقل بالفعل:

وهو الذي حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد، وتسمية هذا

العقل بالفعل راجع إلى أن المعقولات بعد أن كانت موجودة لديه بالقوة قبل تحصيلها أصبحت موجودة لديه بالفعل بعد أن أدركها وحصلها.

ج- العقل المستفاد:

هو كمال العقل بالفعل، وتكون فيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها، وقد سمي هذا العقل مستفادًا؛ لأنه أفاد معقولاته من العقل الأول أو العقل الفعال، ومن الجدير بالذكر أن هذا العقل يُعد أقصى درجة للعقل الإنساني أن يبلغها.

د- العقل الفعال:

هذا العقل عقل كوني وليس عقلاً إنسانيًا، وهو يعد همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا، ويعد ينبوع المعرفة الإنسانية كلها، فإذا كانت المعرفة تتعلق بالصور فإن العقل الفعال هو واهب هذه الصور؛ لأن لديه كل الصور التي يمكن أن تكون عليها موجودات العالم الأرضي، ومن ثم فإنه يقوم بدور مهم في المعرفة؛ إذ إنه هو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، وهو بالنسبة لنا كما يقول ابن سينا كالشمس بالنسبة للبصر، فكما تضيء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية، فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل، فيحصل فينا العقل بالملكة، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة في العقل المستفاد.

وفي رأي ابن سينا أن هذا العقل أزلي، وكذلك الصور التي لديه أزلية؛ لأنه لا وجود له بدونها، كما أنه لا وجود لصوره بدونه، وتتميز الصور الموجودة في العقل الفعال عن الصور العقلية لدى الإنسان بأنها ليست منتزعة من مواد لأنها موجودة هكذا من الأزل، بخلاف الصور العقلية لدى الإنسان، فإنها منتزعة من المواد، وقد حصلها وعقلها بعد أن لم تكن لديه.

وعلى النفس – إن أرادت أن تحصل المعرفة- أن تتصل بالعقل الفعال لتتلقى عنه، أو لتشرق عليها أنوار المعرفة، وهذا يقتضي أن تستعد وتتهيأ لذلك

بالعلم والمعرفة، وكلما اتسعت معارف الإنسان ومعلوماته استعدت نفسه ودنت من مستوى العقول السماوية، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح مهيأ لتقبل الأنوار الإلهية، وأضحى على اتصال بالعقل الفعال، مصدر المعارف كلها.

وينبغي أن ننبه إلى أن تقسيم العقل الإنساني إلى عقل مادي أو بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد ليس تقسيمًا حقيقيا، وإنما هو تقسيم اعتباري، فليس ثمة عقول عديدة داخل الإنسان، وإنما هو عقل واحد، وهذا العقل يتحول ويترقى من عقل مادي، إلى عقل بالفعل، إلى عقل مستفاد، ولا يتحقق ذلك للعقل من تلقاء نفسه، بل لا بد من موجود آخر متحقق بالفعل دائمًا يخرج العقل من حالة القوة إلى حاله الفعل إلى أن يصبح عقلاً مستفادًا؛ لأن الشيء لا يخرج نفسه من القوة إلى الفعل، ومن هنا كان العقل الإنساني في حاجة إلى العقل الفعال الذي يحقق له التحول والترقي، والعقل الفعال صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة، ومعنى الظلمة هو الإشفاف بالقوة وعدم الإشفاف بالفعل.

والإشفاق هو الاستنارة، فإذا حصل الضوء في البصر في الهواء وما جانسه، صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصرًا بالفعل، وصارت الألوان مرئية بالفعل.

وعلى أي حال فإن المعرفة العقلية تعتمد على العقل، وتمتاز عن المعرفة الحسية من حيث إن العقل قادر على معرفة التصورات وتجريد الصور واستخلاص الكلي من الجزئي، ومن شأنه التمييز بين الخصائص الكلية المشتركة الثابتة، والخصائص العارضة، لهذا كان قادرًا على إدراك

موضوعاته في حضورها وغيبتها، بخلاف الحواس فإنها لا تدرك محسوساتها إلا وهي حاضرة أمامها.

ومن الجدير بالذكر أن ابن سينا مع تقديره للعقل وللمعرفة العقلية فإنه يعترف بأن للعقل حدودًا لا يستطيع أن يتجاوزها، ولا يستطيع أن يدرك حقائق الأشياء كما هي في ذاتها، ولكنه يدركها كما تبدو لنا وكما يتصورها، بل هناك أمور لا يستطيع أن يدرك حقيقتها ولا أن يتصورها؛ لأنه يدرك الأشياء من خلال مقولات معينة مزود بها – كالزمان والمكان والوضع والعلية وغيرها- فإذا أراد أن يدرك شيئًا فإنه يضعه في هذه المقولات التي تعد شروطًا رئيسية للفهم، ولهذا فإنه يعجز عن إدراك الموجود الذي لا يخضع لهذه المقولات، ولا يستطيع وضعه أو صبه فيها؛ لأنه موجود عال على الزمان والمكان والوضع والكيف، ولا يملك العقل إزاء ذلك إلا التسليم بوجوده والاستدلال عليه، والاعتراف بما له من صفات الكمال والجلال، وإذن فالمعرفة الإنسانية معرفة نسبية واحتمالية فلا يتوفر فيها اليقين المطلق.

ج- المعرفة الحدسية أو الإشراقية:

ذكرنا أن العقل الفعال هو مصدر المعارف كلها، وأن العقل الإنساني يترقى في المعرفة وفي درجاته فيها من عقل بالقوة، إلى عقل بالفعل، إلى عقل مستفاد، وهي أقصى درجة يمكن أن يصل إليها النظر الإنساني وعند ذلك تصبح النفس مهيأة للاتصال بالعقل الفعال وتلقي الصور المعقولة منه؛ لأن كل الصور موجودة فيه.

ومن الواضح أن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية أيضًا لهما دورهما في الاتصال بالعقل الفعال؛ لأنهما يهيئان مرآة النفس لتلقي فيض العقل الفعال، ويجعلان العقل لا يشغل بشيء سوى معقولات العقل الفعال، يوضح ابن سينا هذا فيقول: «إن كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة، تكسب النفس

استعدادًا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما».

وإذا كان هذا هو سبيل المعرفة العقلية التي يحققها الحكماء، فإن المعرفة الإشراقية أو الحدسية سبيل آخر، وإن كانت تتفق مع المعرفة العقلية في المصدر وهو العقل الفعال ذلك أنها لا تتوقف على البحث والنظر والتأمل والمعرفة التي تتيح للعقل الإنساني أن يترقى حتى يصل إلى مرتبة يكون مستعدا عندها لتلقي المعرفة من العقل الفعال، ويعني هذا أن سبيلها ليس هو العقل، وإنما سبيلها المخيلة ولكنها ليست المخيلة التي تدخر الصور الذهنية وتحفظها، بل مخيلة قوية تذعن لها سائر القوى: قوى الحس، وقوى العقل، فلا يترك الحس أو العقل أي أثر أو فعل منه في المخيلة، هذه المخيلة تكون قادرة ومهيأة للاتصال بالعقل الفعال وفيض المعرفة منه عليها أو إشراقها فيها، ولكن هذه المعرفة لا تتأتى لكل إنسان، ولكن للمقربين الذي يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن، ويحافظون على طاعة الله وعبادته.

وقد أكد ذلك ووضحه ابن سينا فأشار إلى أن الله قد خص بعض عباده بمخيلة قوية تمكنه من أن يشاهد في يقظته ما نشاهده أحيانًا أثناء النوم؛ لأنه يستطيع أن يطرح جانبًا عن نفسه شواغله كلها، ويجردها بحيث لا تصغى إلا إلى صوت العقل الفعال.

وقد يطلق ابن سينا أحيانًا على هذه القوة التي تمكن الإنسان من الاتصال بالعقل الفعال وتلقي المعرفة منه بدون تعليم العقل القدسي أو القوة القدسية، وهذه القوة القدسية ضرب من الحدس الصوفي كما يقول: «فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدسًا، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء... فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال.... وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوة النبوة، والأولى أن تسعى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية».

ومن الجدير بالذكر أن المعرفة الإشراقية أو الحدسية أو الكشفية هي

معرفة الأنبياء ومعرفة الأولياء أو العارفين كما يرى ابن سينا، وإذا كنا نوافق ابن سينا في القول بأنها توجد لدى الأنبياء؛ لأن الأولى وحي صريح، أما الثانية فإنها إلهام يحتاج في كثير من الأحيان إلى تاويل وتعبير.

الاستدلال على وجود الله:

لقد اعتمد ابن سينا في الاستدلال على وجود الله تعالى أو (واجب الوجود بذاته) على نفس الوجود من حيث هو، بغض النظر عن المشاهد الواقع، ويرى أن تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتمًا إلى إثبات (واجب الوجود بذاته) دون حاجة أو ضرورة إلى النظر في العالم المشاهد للوصول إلى ذلك على نحو ما لجأ المتكلمون، ما دام العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول إلى وجوده، فهذا أفضل في الاستدلال من الاعتماد على التأمل في عالم الخلق.

ومعنى هذا أن للاستدلال على وجود الله تعالى في نظره طريقين: طريق يبدأ من النظر والتأمل في عالم الخلق، والصعود من ذلك إلى الخالق، وطريق يبدأ من نفس الوجود من حيث هو، ثم النزول منه إلى معرفة الموجودات المشاهدة، وهو لا ينكر الطريق الأول؛ إلا أنه يفضل الطريق الثاني لأنه أوثق وأشرف، وقد صرح بذلك في قوله: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول، ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب (في الاستدلال) أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فنشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾ أقول: إن هذا حكم لقوم، ثم يقول في الكتاب الكريم أيضًا ﴿ **أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ أقول: إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.

ومن الواضح أنه اعتمد على طريق الحكماء والصديقين، وفي البداية قسم

الوجود إلى ثلاثة أنواع هي:

أ- واجب الوجود بذاته.

ب- واجب الوجود بغيره.

ج- ممكن الوجود بذاته.

هذا هو ما ينتهي إليه تقسيمه للوجود، ولا ينافي ذلك مع نظرته الثنائية للوجود؛ لأنه قسم الوجود في البداية إلى طرفين هما: واجب الوجود، وممكن الوجود، ثم قسم الواجب الوجود بذاته، وواجب بغيره، وهو أيضًا الممكن بعد وجوده، وهذا يبدو لنا في قوله بعد أن قسم الوجود إلى واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته، إن واجب الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض عنه محال، وواجب الوجود هو ضروري الوجود، وممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه.

ثم واجب الوجود قد يكون واجبًا بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته، لا لشيء آخر أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه، وأما واجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة.

ويمضي ابن سينا في الشرح والتوضيح فيضع أيدينا على أمر هام يميز بين واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته، وهو أن الأول ليس له علة، بينما الثاني لا بد له من علة، وذلك في قوله: «إن الواجب الوجود بذاته لا علة له، وأن الممكن الوجود بذاته له علة.... وأيضًا إن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة»، وبعد أن يشرح ذلك ينتهي إلى القول: «وبالجملة فإنما يصير أحد الأمرين واجبًا له لا لذاته، بل لعلة، أما

المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية، وأما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي».

ويذكر أن ثنائية الممكن إنما هي في الذهن فقط، ويوضح ذلك معتمدًا على التفرقة بين الماهية والوجود، فالشيء أو الممكن له ماهية وهي حقيقته أو مادته، وله وجود أو هوية أو صورة، وماهيته أو حقيقته ليست عين (وجوده) ووقوعه في الخارج؛ لأن هذه الحقيقة ذهنية متصورة عقلاً ومجردة عن التشخص، بينما الوجود متشخص بإحدى الحواس، ومعنى هذا أن التغاير بين طرفي الشيء أو الممكن – وهما الماهية والوجود- تغاير اعتباره فقط، أما في الخارج فإن الشيء أو الممكن لا يكون فيه ثنائية ولا تغاير ولا تكون هناك ماهية أو حقيقة له مستقلة، بل عند الوقوع في الخارج يذهب فيه استقلال الحقيقة، ويكون الوجود الخارجي للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه.

والممكن لا بد له من علة سواء من حيث ماهيته، أو من حيث وجوده، يقول ابن سينا في ذلك: « الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته، وقد يكون معلولاً في وجوده، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً، فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه، وبقوماته من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية، كأنهما علتاه المادية والصورية» .

وأما من حيث وجوده فقد تعلق بعلة أخرى أيضًا ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءًا من أحدهما – السطح والخط- وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية.

وهكذا يحاول الشيخ الرئيس أن يبرهن على المغايرة بين ماهية الشيء ووجوده، ويعتمد في هذه البرهنة على سلب النقيض، وهو أنه لو كانت ماهية الشيء نفس وجوده لكانت العلة المقومة للماهية أو للوجود مقومة للآخر، ولما كان هناك معنى يدعو للتفرقة بين علة مقومة وأخرى فاعلة، ويوضح التفرقة بين العلة المقومة والعلة الفاعلة من خلال مثال من العلم الرياضي وهو مثال

المثلث، والتمثيل يعد ضربًا آخر من التعبير عن الفكرة الممثل لها.

ولو كانت ماهية الشيء ووجوده أمرًا واحدًا، لكان تصور الإنسان لحقيقته كافيًا في أن يتصور وقوعه في الخارج، ومانعًا من الشك في هذا الوقوع، ولكن الإنسان قد يتصور الماهية أو الحقيقة ويشك في وجوده في الخارج.

وأياما كان فإن الممكن قد يوجد وقد لا يوجد، وإذا وجد فإن وجوده ليس من ذاته، ولكنه من غيره، ويوضح ذلك ابن سينا في قوله: «ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، من حيث هو ممكن فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره»، وذلك لأن وجوده وعدمه كانا طرفين متساويين، والمتساويان لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بمرجح خارجي، فوجوده إذن لا يرجع إلى ماهيته وذاته، بل من غيره.

وكذلك فإذا كان الوجود غير الماهية- كما قلنا- فإن تحقق الوجود أو الهوية للماهية لا يرجع إلى الماهية؛ لأنه ليس مقومًا لها، وإنما يرجع إلى غيرها- من هذا يتبين أن الممكن – أو الماهية الممكنة- لا يوجد من ذاته، وإلا لما كان ممكنًا، كما أنه لا يستحيل وجوده، وإلا لما صح أن يكون ممكنًا، فالممكن هو ما يجوز أن يوجد، بخلاف المستحيل الذي يمتنع وجوده.

وإذن فلا بد له من علة أخرى تحقق له الوجود، وهذه العلة لا بد أن تكون علة كافية، بمعنى أنها لا تحتاج إلى غيرها، هذه العلة هي واجب الوجود الذي لا يحتاج إلى سواه، وبهذا ينتهي وجود الممكن إلى واجب الوجود، وفي هذا يقول ابن سينا: «لا شك أن هناك وجودًا، وكل وجود فإما واجب، وإما ممكن، فإذا كان واجبًا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب وجود»؛ وذلك لأن الممكن لا غنى لوجوده عن علة، وقد تكون هذه العلة ممكنة ومعلولة لعلة أخرى، ولكن الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها في سبيل الدور؛ بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب، وهو الموجود الأول.

وهكذا يستدل ابن سينا على وجود الله تعالى من التأمل العقلي في الوجود نفسه، ولا يلجأ كما لجأ غيره إلى الاستدلال على وجود الله من وجود مخلوقاته، فالوجود في أصله ممكن، ولا بد أن ينتهي إلى واجب وجود يهب له وجوده وإلا – أي وإن لم ينته إلى واجب الوجود- يلزم أن يكون الممكن قد أوجب نفسه، فيكون علة نفسه وهذا ممتنع، أو أن بعضه أوجد بعضًا فيكون الشيء علة ومعلولاً في نفس الوقت، وهذا ممتنع، فلا بد إذن من علة عليها ما قلناه، بل يجب أن تكون واجبة الوجود لذاتها، فلا تحتاج إلى غيرها، بل الوجود الممكن كله في حاجة إليها، وهذه العلة هي واجب الوجود أو الله تعالى.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الدليل؛ أعني دليل الواجب والممكن قد تعرض للنقد من بعض الفلاسفة والمفكرين من المفكرين من أمثال الغزالي الذي طعن في هذا الدليل وفي غيره من أدلة ساقها فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابي وابن سينا وأخذ عليه أنه دليل غير مقنع؛ وذلك لأن قولهم إن الممكن لا بد أن ينتهي إلى علة تكون واجبة الوجود وإلا للزم تسلسل العلل إلى غير نهاية قول غير مسلم به؛ إذ يجوز أن تتسلسل علل الموجودات إلى غير نهاية، وقولهم: إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منهم، ولا ضرورة تمنع ذلك ولا نظر، ومن ثم فإنه رأى أن الاستدلال بالمخلوقات أقرب مأخذًا وأحسن موقعًا.

والواقع أننا نرى أن نقد الغزالي لهذا الدليل لا يخلو من تحامل، ويبدو أن حملته على الفلسفة والفلاسفة جعلته يرمي كل شيء غندهم بالبطلان، ولا نستطيع أن نوافقه فيما زعمه من أنه يجوز أن تتسلسل علل الموجودات إلى غير نهاية، فقد برهن كثير من الفلاسفة ومن المتكلمين على استحالة وقوع التسلسل والعلل والمعلولات إلى ما لا نهاية.

وربما كان الغزالي أقرب إلى الإنصاف لو نقد هذا الدليل من منطلق أنه دليل عقلي جاف وصعب، بحيث لا يستطيع أن يدركه إلا الفلاسفة ومن على شاكلتهم من الخاصة.

* * *



ملخص الوحدة الثالثة عشرة

الدارس الكريم ...

تذكر أن الوحدة الثالثة عشرة قد تناولت ما يلي:

١- نبذة تاريخية عن حياة ابن سينا (نشأته – دراسته للطب والفلسفة – اشتغاله بالسياسة).

٢- أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها ابن سينا ومن ذلك اهتمامه بالمفهوم الكلي للفلسفة والذي يشتمل على الطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة.

٣- أنواع المعرفة ووسائلها عند ابن سينا ومنها:

- المعرفة الحسية ووسيلتها الحواس.
- المعرفة العقلية ووسيلتها العقل.
- المعرفة الحدسية أو الإشراقية ووسيلتها النفس.

٤- الدليل الوجودي (دليل الممكن والواجب) الذي اعتمد عليه ابن سينا في البرهنة على وجود الله تعالى والانتقادات التي وجهت إليه.

* * *

التقويم

الدارس الكريم...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- تناول باختصار حياة ابن سينا من حيث النشأة – وطبيعة الدراسة – وعلاقته بالحياة العامة.

٢- اذكر أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها ابن سينا.

٣- كان لفكرة العقل الفعال الأثر الكبير في نظرية المعرفة عند ابن سينا، وضح ذلك.

٤- للمعرفة عند ابن سينا ثلاثة أنواع:

- ....ووسيلتها ....
- ....ووسيلتها......................
- ....ووسيلتها......................

٥- اذكر الدليل الذي استخدمه ابن سينا في البرهنة على وجود الله تعالى والانتقادات التي وجهت إليه.



الوحدة الرابعة عشرة

الغزالي

الأهداف:

١- أن يلم الدارس بنبذة تاريخية عن حياة الغزالي.

٢- أن يتعرف الدارس على أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الغزالي.

٣- أن يلم الدارس بنظرية المعرفة عند الغزالي وأهم أسسها الفكرية.

٤- أن يتمكن الدارس من توظيف وسائل الإدراك عنده توظيفا دقيقا وفعالا.

* * *

الغزالي

١ - حياته وفلسفته:

هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد بمدينة طَوسَ من أعمال خراسان عهد به والده قبل موته إلى صديق له صوفي يرعاه ويعلمه فقام بذلك خير قيام ودُونَ من يريد المزيد عن حياة الغزالي كتاب المنقذ من الضلال.

لم يكن الغزالي فيلسوفًا بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ولكنه عرف الفلسفة معرفة تامة حيث أكب على دراستها وتفهمها وألف كتابه «مقاصد الفلاسفة» بسط فيه آراء فلاسفة اليونان ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين وحلل مبادئهم وشرح أقوالهم استعدادًا لهدمها كما بين ذلك في المقدمة.

ثم ألف «تهافت الفلاسفة» الذي رد فيه على أقوال الفلاسفة ونقض تعاليمهم وأبطل حججهم وأظهر ما فيها من تناقض ومخالفة للعقل، ورأى أنهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد وأنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

- **الدهريون:** وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان.

- **الطبيعيون:** وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة فرأوا فيها من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم غير أنهم ظنوا أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار.

- **الإلهيون:** وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وفي فلسفتهم ما يوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة المسلمين.

ويقسم الغزالي علوم الفلاسفة إلى ستة أقسام:

رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية.

فالرياضية: لا يتعلق منها شيء بالعلوم الدينية نفيًا أو إثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى إنكارها بعد فهمها ومعرفتها لكنها ولدت آفتين.

والمنطقيات: لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتًا لكن لها آفة أيضًا.

وعلم الطبيعيات: وهو الذي يبحث في أجسام العالم ليس من شروط الدين إنكاره إلا في مسائل ذكرها في تهافت الفلاسفة.

وأما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم ويعيد الغزالي مجموع ما غلطوا فيه إلى عشرين أصلاً يكفرهم في ثلاثة منها ويبدعهم في سبعة عشر.

بقيت «**السياسيات**» وجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية ويرى الغزالي -ولا ندري من أين جاء بذلك- أنهم أخذوا من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأولياء.

«**والأخلاقيات**» وجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها فأخذوا كلامهم فيها عن الصوفية.

وقبل أن يعالج الغزالي آراء الفلاسفة بالنقد راح في كتاب مقاصد الفلاسفة يعرض مذهبهم بدقة وأمانة ووضوح؛ لأن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال؛ بل هو رمي في العماية والضلال.

والمسائل التي كفرهم فيها هي قولهم بقدم العالم والعلم الكلي والمعاد الروحي.

وحاصل قولهم في قدم العالم: إن العالم قديم وإن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان.... لأنه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلاً.

ويجيب الغزالي على ذلك بقوله: وما يمنع أن يكون الإرادة القديمة قد اقتضت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه، وإرادة الله مطلقة تختار هذا

الوقت دون سواه دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها وإلا فما معنى الإرادة المطلقة إن كانت مقيدة.

ويقولون في العلم الكلي: إن الله لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلي؛ لأن الحوادث متغيرة يتبع المعلوم في تغيره، وإذا تغير العلم تغير العالم لا محالة والتغير على الله محال.

ويجيب الغزالي بأن العلم إضافة إلى ذات العالم فإذا تغيرت هذه الإضافة بقيت الذات على حالها كما لو كان إنسان على يمينك فانتقل إلى شمالك يكون هو المتغير لا أنت.

وأما المعاد الروحاني: فينكر الفلاسفة فيه حشر الأجساد؛ لأن العقل دل على استحالة بعثها، ويجيب الغزالي بأن ليس في العقل ما يدل على استحالة البعث وخاصة إذا عرفنا أن البعث هو إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان وأن الإنسان ليس إنسانًا ببدنه، ثم إن الذي قدر أن يجعل من النطفة القذرة إنسانًا في أحسن تقويم لا يبعد عليه أن يعيد من العظام النخرة إنسانًا كاملاً.

وكما درس الغزالي الفلسفة وتعمقها ورد على الفلاسفة وانتقدهم درس علم الكلام وألف فيه وانتقده ورأى أن فيه نقصًا لسببين: **أولهما** أن نفعه سلبي؛ أي: لم تدع الحاجة إليه إلا بعد أن ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة للسنة. **وثانيهما:** أن براهينه تقليدية وأكثر خوض أصحابه استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً.

ويرى أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، ومهما يكن من موقف الغزالي من علم الكلام فإنه ظل متكلمًا احتفظ بالقضايا الرئيسية التي عالجها الأشعري ودافع عنها لكنه يختلف عن المتكلمين بلجوئه إلى منطق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول متكلم استعمل هذا المنطق.

وبعد أن درس الغزالي العلوم رأى أن التصوف أقومها طريقًا وأصدقها قيلاً فانعطف إليه وتمسك به، يصف في كتابه المنقذ ما عَنَّ له من إقبال عليه وانصراف عن غيره فيحدثنا أنه بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ووقف على ما في بعضها من زيف وضعف وما في بعضها الآخر من عجز أو كفر أقبل بهمته على طريق الصوفية فرآه يتم بعلم وعمل.

والعلوم -عنده- لا تنحصر في التعليم ومباشرة الأسباب المألوفة بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليها وعلم المجاهدة والمكاشفة علم مضنون به على غير أهله لا يجوز تسطيره في الكتب أو التفريط فيه على أسماع أهل الظاهر الذين لا يعلمون من الحق شيئًا.

ومع سلوك الغزالي طريق التصوف وطول حديثه عنه فإن الغزالي لا يعد من الصوفية، لقد اندمج في سلك الصوفية وعاش عيشتهم لكنه لا يعد واحدًا منهم.

وعلى أية حال فلا نعرف غير الغزالي مفكرًا ترك ذلك الأثر العميق الذي تركه وأعطى المسلمين اتجاهًا جديدًا دون أن يكون صاحب مذهب معين أو إمام مدرسة عرفت به.

وقد انقسم العلماء تجاه الغزالي إلى فئتين: فئة جعلت منه مجدد القرن الخامس عشر ومحيى علوم الدين وقالت: «يكاد الإحياء أن يكون قرآنًا»، وفئة أخرى كفرته ونهت عن مطالعة كتبه ونسبت إليه الضلال والإضلال حتى إنه رأى نفسه مجبرًا على الدفاع عن نفسه فكتب: «الإملاء عن إشكالات الإحياء»، رد به على اعتراضات معاصريه، وألف المنقذ من الضلال ليبرر به عودته إلى التدريس بنيسابور بعد أن كان قد أعرض عنه ببغداد.

وقد أخذ عليه خصومه اللجوء إلى الأحاديث ضعيفة الإسناد أو على وضع أحاديث جديدة ونسبتها زورًا إلى الرسول، ولعل أعنف حملة شنها عليه الفقهاء والمتكلمون قامت في المغرب حيث حملوا السلطان يوسف بن تاشفين على الأمر بإحراق كتبه والتوعد بالقتل لمن وجدت عنده.

٢ـ المعرفة ومستوياتها عند الإمام الغزالي :

حين نتكلم عن مذهبه في المعرفة ينبغي أن يكون واضحا أن حديثه عنها جاء متشعبا وعلى مستويات، فهو أحيانا يتكلم عن المعرفة ووسائل الإدراك الحسي بمنطق الفيلسوف والمتكلم. فنجده أحيانا يميل إلى الأخذ ببعض آراء أرسطو في النفس وتعريفها، وفي وسائل الإدراك الحسية، وفي هذا المستوى لا نعثر على الغزالي المتصوف وإنما نجد الغزالي الفيلسوف والمتكلم العقلاني والمفكر النظري. وفي كثير من الأحيان نجده يحدثنا عن المعرفة القلبية، والوجدان والذوق وعين البصيرة وأدوات القلب للمعرفة، وفي هذا المستوى نجد الغزالي المتصوف الذي يطالعنا بنظرية متكاملة في المعرفة القلبية والوجدان الباطني، حقيقة أن حديثه عن المعرفة القلبية أو الصوفية لم يخل أحيانا من بعض الآثار الفلسفية المتمثلة في بعض آراء الأفلاطونية المحدثة، إلا أن هذين المستويين جاءا متمايزين في تراث الغزالي عن المعرفة، بحيث يدرك الدارس بسهولة أن الغزالي في هذا المستوى فيلسوف وفي هذا المستوى متصوف ولا يجوز الخلط بين هذين المستويين عند قراءة الغزالي أو الحديث عنه، حتى لا نصدر على الرجل أحكاما قد تكون بعيدة عن الإنصاف والموضوعية، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن الغزالي لم يتكلم عن المعرفة بلسان الصوفية كواحد منهم جرب وشاهد إلا بعد أن تكلم عن المعرفة كفيلسوف، وعلى مذهب الفلاسفة، فهو قد تحدث عنها أولا بلغة الفلاسفة وعلى مذهبهم كواحد منهم، ولما لم يجد فيها ما يطلبه من برد اليقين وأمان النفس، ولج ميدان التصوف بالتجربة والمعايشة، وبالوصف بعد ذلك، وهذا يتماشى مع حياته الفكرية وتطورها، ولا بد من إلقاء ضوء على هذين المستويين في موقفه من المعرفة.

أولا: وسائل الإدراك:

يتكلم الغزالي في معارج القدس عن النفس الإنسانية وقواها المتعددة،

ووظائفها وأثر هذه القوى في حياة الإنسان. ثم يتكلم عن الإدراك باعتباره من قوى النفس، ويبدأ بتقسيم الإدراك إلى مستويين.

١- فهناك إدراك ظاهري تقوم به قوى الإدراك الظاهرة الخمسة وهي: اللمس –الذوق- الشم- السمع- البصر.

٢- وهناك إدراك باطني، وتقوم به وسائل الإدراك الباطنة كالوهم والخيال والذاكرة.

ويفصّل الغزالي كيف يتم الإدراك بهذه الوسائل (الظاهر منها والباطن) وكيف يتم توصيل المدركات الجزئية المحسوسة إلى الحس المشترك لتتكون المعاني الكلية في ذهن المرء، كل ذلك جاء عنده ببسط وإيضاح في شرح الدور الذي تقوم به كل حاسة في تكوين المعرفة وتشكيلها في ذهن العارف، ثم يصعد من ذلك كله إلى اتخاذ هذه الأدوات الإدراكية دليلا على عظمة الخالق وبالغ حكمته، فيقول: فانظر إلى ترتيب حكمة الله تعالى فيَ خلق الحواس الخمس التي هي آلة الإدراك، فأولها حاسة اللمس، وإنما خلقت لك حتى إذا مستك نار محرقة، أو سيف جارح تحس به فتهرب منه، وهذا أول حس يخلق للحيوان، ولا يتصور حيوان إلا ويكون له هذا الحس. لأنه إذا لم يحس أصلا فهو ليس بحيوان، وأنقص درجات الحس أن يحس الإنسان بما يلامسه، ثم افتقرت إلى حس تدرك به ما بعد عنك وتدرك جهته فتقصد تلك الجهة، وأما ما بينك وبينه حجاب فلا تبصره، وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو منك، فتعجز عن الهرب، فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات من وراء حجاب، وكل ذلك لم يكن يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق، إذ يصل الغذاء إليك فلا تدري أنه موافق لك أو مخالف، وهذا لا يتأتى إلا بحاسة التذوق. وهذا الترتيب في نظر الغزالي لا يعبر عن أهمية الحواس حسب ترتيبها وإنما يعبر عنها حسب وظيفتها الخلقية وبداية ظهورها مع الطفل. وليس لهذا الترتيب أفضلية في المعرفة.

فحاسة اللمس عامة في الجنس الحيواني كله، وهي من آيات الله الظاهرة،

ولا يتصور جنس الحيوان بدونها، لأنها أداة للدفاع عنه ضد غير الملائم لطبعه، فيهرب الحيوان من الحر إلى الظل، عند إحساسه بحرارة الشمس، وكذلك الحشرات تتمتع بهذه الحاسة حتى أن الدودة وهي أخس الكائنات، عند الغزالي تتمتع بحاسة اللمس، فأنت تشاهدها منقبضة إذا غرزت فيها إبرة هربا من الألم، وليس هذا شأن النبات أو الجماد. فكأن هذه الحاسة عامة في كل كائن حي.

واللمس قوة مبثوثة في جميع البشرة الحيوانية (لحمه- وعرضه وعصبه) يدرك بها الفرق بين الأضداد في الكيفيات الأربعة.

١- حاكمة في التضاد بين الحرارة والبرودة.

٢- وحاكمة في التضاد بين الرطوبة واليبوسة.

٣- وحاكمة في التضاد بين الصلابة والليونة.

٤- وحاكمة في التضاد بين الخشونة والملاءمة.

وهي الطليعة الأولى للنفس البشرية ولا يخلو جزء من البشر، من الانتفاع بها والتزود بها.

ويبين الغزالي حكمة الله منها في أن الحيوان قد خلق متحركا بالإرادة، مركبا من العناصر المتباينة، ولا يؤمن عليه من أضرار الأماكن وتنوعها وتعاقبها عليه، فأيده بالقوة اللمسية، ليهرب بها من المكان المنافر، ويطلب الملائم، فكأنه جند مسخرة لخدمة الإنسان وتحقيق نفعه ودفع الضر عنه، وهي تدرك موضوعها بملامستها وملاصقته حتى تتعرف عليه ولا تدركه بدون مباشرته أصلا، وهذا يتفق فيه الغزالي مع جميع الفلاسفة.

وآلة اللمس عنده، جسم لطيف يسري في شباب العصب منتشرا في جميع أجزاء البشرة ويسميه روحا حيوانيا، يعمل في خدمة جميع الحواس الأخرى الظاهرة منها والباطنة.

أما حاسة الشم: فهي مبثوثة في زائدتي الدماغ يدرك بها الروائح الطيبة والكريهة. وهذه القوة في الحيوان أشد وأكثر من الإنسان، وهي أول ما يتزود به الإنسان بعد حاسة اللمس، ومن أهم وظائفها أن الحيوان قد خلق بجبلته محتاجا إلى التغذية، ومنها ما لا يلائمه فأمده الله بالقوة الشمَّية ليدرك بها الملائم وغير الملائم من المطعومات والمشروبات.

وهي تدرك موضوعها من غير مباشرة، عكس حاسة اللمس، ويكفيها أن تلامس الهواء الحامل لرائحته فقط دون ملامسة الموضوع نفسه.

والذوق من الحواس التي تدرك موضوعها بالمباشرة. وهو نوع من اللمس ويشترك معه في كيفية إدراكه لموضوعه، وهو يدرك موضوعه بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها، المبثوثة على ظهر اللسان، تدرك بها الطعام المتحلل "...وهي تأخذ طعم ذي الطعم، ويستحيل إليه، وربما تحيله إليها، وكلما اتصل الطعم بذلك العصب أدرك العصب، وهي التي تتلو حاسة الشم، وتظهر في الجنين بعد الشم، حيث يتحرك ويحرك لسانه متذوقا أنواع الطعوم المختلفة".

أما حاسة البصر فيعدها الغزالي أرفع الحواس الظاهرة قاطبة، وأرقاها، فهي عمدة الحواس الظاهرة، ومثال لها، لأنها هي التي تنقل للعقل معارفه عن العالم الحسي، وما يحيط به من ألوان، وقد زود الله الحيوان بها ليتعرف على مواضع الخطر فيحذرها، كمواضع النيران والأنهار، ليعرف كيف يضع قدميه وغير ذلك، ويدرك بها الإنسان ما بعد عنه بعدا مناسبا، ويتعرف بها على الألوان والأشكال والمقادير، وهي من الحواس غير المباشرة، لأنها تدرك موضوعها دون ملامسته، ولكن لابد من توسط الضوء بينها وبين موضوعها، فهي تدرك بتوسط غيرها.

ويأخذ الغزالي بتعريف ابن سينا للبصر، فهو قوة مرتبة في العصبية المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الصور ذوات

الألوان في الأجسام الشفافة.

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن الغزالي رغم اهتمامه بحاسة البصر وتفضيلها على جميع الحواس الظاهرة إلا أنه كثيرا ما قارن بينها وبين العقل ليوضح أفضلية العقل على البصر وأهميتها في مجال المعرفة، ويبين في مشكاة الأنوار مظاهر النقص التي تعتري حاسة البصر إذا قورنت بالعقل، فيقول:

"اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع من النقصان:

١- فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه.

٢- أنه لا يبصر ما بعد عنه جدًا، ولا ما قرب منه جدًا.

٣- أنه لا يبصر ما وراء الحجاب.

٤- أنه لا يبصر من الأشياء إلا ظاهرها فقط.

٥- أنه يبصر من الأشياء بعضها وليس كلها.

٦- أنه يبصر من الأشياء ما يتناهى منها دون ما لا يتناهى.

٧- أنه كثيرا ما يغلط في إبصاره، فيرى الكبير صغيرا والكثير قليلا، أو إذا أدرك عن بعد فقد يرى القريب بعيدا والساكن متحركا.

فهذه سبع نقائص تعتري العين الظاهرة، فإن كان في الأعين عين منزهة عن هذه النقائص كلها، فهو أولى باسم النور، فعلم أن في قلب الإنسان عينا، هذه صفة كمال لها، وعين القلب التي يقصدها الغزالي قد حددها في كتابه مشكاة الأنوار بأنها "العقل" فهو أولى بأن يسمى نورا من العين الباصرة لرفعة قدره وعلو شأنه، وقد يسميه البعض روحا ويسميه البعض نفسا، إلا أن المعنى المقصود من كل هذه التسميات الموهمة هو المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن المجنون وعن البهيمة وليس ذلك شيئا سوى العقل".

وإذا كانت هذه النقائص التي أشار إليها الغزالي مضافة إلى البصر فإنه

ينطلق منها ليثبت كمالات العقل إذا ما قورن بحاسة البصر، وليبين أن الحواس الباطنة أفضل وأشرف من الحواس الظاهرة.

١- فإذا كان إدراك البصر قاصرا على إدراك غيره فقط فإن العقل يدرك غيره ويدرك نفسه، ويدرك صفاته، ويدرك أنه يدرك نفسه بصفاتها من العلم. وهذه خاصة بالعقل لأنه ليس بجسم، ولا يدرك موضوعه بمباشرته ولا بواسطة.

٢- وإذا كانت العين لا تدرك ما قرب منها جدًا وما بعد عنها بعدًا مفرطًا، فإن العقل يتلاشى في إدراكه معنى الزمان والمكان أيضا، فهو يعرج في طرفة عين إلى أعلى السموات رقيا وينزل في لحظة إلى تخوم الأرض هويا فيستوي عنده معنى القرب والبعد والماضي والحاضر والمستقبل، لأنه منزه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذي يعرض بين الأجسام، فإنه أنموذج من بحور الله تعالى، والأنموذج لا يخلو من محاكاة الأصل، وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساوقة، ويفسر الغزالي في ضوء هذا المعنى قوله (ﷺ) "**إن الله خلق آدم على صورته** ".

٣- وإذا كانت العين لا تدرك ما وراء الحجب فإن العقل ينفذ في إدراكه إلى ما وراء المحسوسات فيدرك المعاني والكليات، والعقل يتصرف في العرش والكرسي، وما وراء حجب السموات، كتصرفه في مملكته المحسوسة القريبة منه، بل الحقائق كلها لا تحجب عنه.

٤- وإذا كانت العين لا تدرك من الأشياء إلا الظاهر منها فقط دون باطنها، فإن العقل يغوص في أعماق الأشياء ليكشف عن حقائقها، وعن خصائصها المميزة لها، وعن أسرارها الكامنة فيها، ويستنبط عللها وأحكامها وأسبابها، ويتساءل عنها لم؟ ومم؟ وكيف خلقت؟ وتلك كلها تتقاعس عنها جميع الوسائل الإدراكية ما عدا العقل.

٥- إذا كانت العين تدرك بعض الموجودات دون بعض فإنها تقصر

عن إدراك جميع المعقولات وكثير من المحسوسات. فهي لا تدرك الأصوات والروائح والحرارة والبرودة، فضلا عن قصورها عن إدراك الحواس الباطنة، وعلى سبيل الإجمال فإن عالم المبصرات لا يتعدى الألوان والأشكال، وهما – عند الغزالي- أحسن الموجودات، أما العقل فإن جميع الموجودات مجال لإدراكه، ولا فرق في ذلك بين المحسوس منها وغير المحسوس، ولا فرق عنده بين الظاهر والباطن. "... بل يتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا. فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعاني الخفية عنده جلية واضحة، فمن أين للعين الباصرة مساواته في ذلك، إنها جاسوس من جواسيسه، وكلها بأخس خزائنه، وهي خزائن الألوان والأشكال لترفع إلى حضرته أخبارها ليقضى فيها بحكمه.

٦- إذا كانت العين تبصر المتناهيات فقط، كالألوان والأشكال، فإن العقل يدرك المتناهي وغير المتناهي، لأنه يدرك المعقولات، والمعقولات لا تتناهى، أما موضوع البصر فهو الأجسام وهي متناهية، ومن الأمثلة الشاهدة على ذلك أن العقل يدرك الأعداد وتضاعيفها، وهي لا نهاية لها.

٧- إذا كانت العين تدرك الكبير البعيد صغيرا، فترى الشمس في حجم صغير والكواكب في صورة دينار، فإن العقل يدرك أن الشمس أكبر من الأرض، والعين تدرك الظل ساكنا والعقل يدركه متحركا، والعين تدرك الطفل ساكنا والعقل يدركه ناميا على الدوام.

ويخلص الغزالي من هذه المقارنة بين حاستي البصر والعقل إلى أن العقل أحق بأن يسمى نورا من البصر، لتمام كشفه وكمال إدراكه.

ومدركات العقول ليست على درجة واحدة من الوضوح أو الغموض، بل إن بعض المدركات عنده يكون ضروريا؛ كإدراكه أن الأب أكبر من ابنه، وأن الكل أكبر من الجزء، وأن وجود الشمس دليل على وجود النهار، والعلم بهذه القضايا يسمى علما ضروريا، وهذه المعرفة حاضرة في الذهن حضورا بدهيا،

لأنها عنده مبادئ وأسس لكل معرفة أخرى، فهي من الأوليات الضرورية التي يبنى عليها غيرها من المعارف النظرية، ثم يأخذ الغزالي بعد ذلك في تقسيم القوى المدركة من الباطن إلى ثلاثة أقسام:

١- قسم منها يدرك ولا يحفظ (يدرك الصور الحسية ولا يحفظها) وهذه وظيفة الحس المشترك.

٢- قسم يحفظ ولا يدرك (القوة الوهمية).

٣- قسم يدرك ويتصرف (القوة المتخيلة).

وهذا التقسيم نجده في كتب الغزالي المتعددة مع شيء من الاختلاف في ترتيب الحواس وفي عددها غير أن اهتمامه كان مركزا على دور هذه القوى الثلاثة في تحصيل المعرفة، وعلاقة كل منهما بالحواس الظاهرة.

فالحس المشترك يقوم بإدراك صور المحسوسات التي تنطبع في الحواس الظاهرة وترتسم على صفحتها.

ويقوم الخيال بحفظها ليستخلص منها الوهم المعنى الجزئي الخاص بها، فالعين ترى الشمس في السماء، فترتسم صورة الشمس في القوة الباصرة فيدركها الحس المشترك، ويحفظها الخيال ليستخلص منها الوهم أن النهار موجود، وأن الحر شديد ... إلخ.

ولا يفترق الغزالي في ذلك عن ابن سينا والفارابي في ترتيب هذه القوى ووظائفها، فإن المدرسة المشائية كلها على هذا النحو من الترتيب. نجده عند ابن سينا في" تسع رسائل في الحكمة" و"الطبيعيات" ، وفي "الإشارات" ، و"النجاة" ، و"الشفاء"، وعند أبي البركات البغدادي في المعتبر، وهذا يدل على أن مصدر هذه الفكرة واحد. فالجميع قد أخذ عن الفارابي وهو بدوره قد أخذ عن أرسطو، وهذا ما نجده فعلا في كتاب النفس لأرسطو، ثم انتقلت منه هذه الفكرة إلى الفارابي، فابن سينا والغزالي، كما نجد نفس القضية بترتيبها لدى

شراح الإشارات كالطوسي والرازي في المباحث الشرقية.

وليست هذه الحواس على درجة واحدة في الإدراك والأهمية بل هي متفاوتة؛ فمنها الخادم ومنها المخدوم، ومنها المراد لذاتها ومنها المراد لغيره، وأهم هذه القوى بالطبع هو المراد لذاته وما سواه فيراد لأجله، وفي هذه القوى الأخيرة تتفاوت رتب الأنبياء، والأولياء ومن دونهم. فهي على درجة واحدة في جميع النفوس، وإنما يختلف أمرها من نفس إلى أخرى حسب درجة هذه النفس صفاء ورقة أو كثافة وغلظة.

وقد يفهم من كلام الغزالي عن هذه القوى المرادة لذاتها أنها خاصية الجنس الإنساني التي يتميز بها عن الحيوان الأعجم. "فإن الإنسان لم يخلق إلا لما هو من خاصيته، وما عدا هذه القوى المخصوصة بالنفس الإنسانية يشاركه فيها الحيوان". وهذه الخاصية المميزة للإنسان قد يسميها الغزالي أحيانا بالعقل الذي يمثل الرئيس الأعلى للقوى المدركة، والذي يراد لذاته ويراد غيره تبعا له.

والإنسان بذلك قد خلق على نحو يجمع بين الحيوان وبين الملك. ففيه صفات من هذا وصفات من ذاك.

فهو من حيث يتغذى وينمو يشبه النبات.

ومن حيث يحس ويتحرك يشبه الحيوان.

ومن حيث اعتدال قامته واستقامة هيئته يشبه الصورة المرتسمة على الجدران.. وإنما خاصيته التي لأجلها خلق قوة العقل، وأدرك حقائق الأشياء. فمن استعمل جميع قواه على وجه يتوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملك، فحقيق بأن يلحق بهم.. ومن صرف همته إلى اتباع اللذات... فقد نزل إلى أفق البهائم.

وهذه القوى موظفة بحيث يخدم بعضها بعضا. فالقوى النباتية (التغذي والنمو) موظفة لخدمة القوى الحيوانية (الحس والحركة) وكلاهما موظف بدوره

لخدمة القوى العاقلة في الإنسان، فيكون العقل هو الرئيس المخدوم وما سواه خدم تابع له. ولا شك أن ترتيب هذه القوى على النحو السابق، آية كبرى من آيات الله في الإنسان، فهي تخدم بعضها بعضا خدمة ضرورية، فطرت على ذلك بحيث لا يستطيع مخالفة أمر الله فيها. لتستقيم حياة الإنسان وتمهد له السبيل في الاضطلاع بوظيفته أيضا على نحو مستقيم.

ويعتمد الغزالي في إثبات الحس المشترك على وجدان الشخص له من ذاته، وإحساسه به، وهو ليس خاصا بالإنسان وحده، بل هو في الحيوان أيضا، لكن قد تختلف وظيفته في الحيوان عنه في الإنسان، ويقدم لنا دليلين محسوسين لدى كل فرد على وجود الحس المشترك.

١ ـ الدائرة المصطنعة:

ويمثل لها الغزالي بالنقطة المتحركة بسرعة فإنك لو أخذت قطعة من نار على شكل نقطة وأخذت تديرها بشكل سريع، فإنك ترى شكل الدائرة ولا ترى النقطة منفصلة. وكذلك لو أدرتها في هيئة خط مستقيم، فإنك تدرك خطا مستقيما ولا ترى نقطة منفصلة، فالعين الباصرة لا ترى إلا نقطة نقطة. والحس المشترك يدرك الدائرة والخط المستقيم اللذين صنعتهما النقطة المتحركة بسرعة.

٢ ـ الوجدان الذاتي:

وذلك يتمثل في إحساس كل منا بالجوع والعطش، واللذة والألم، وهذه الإحساسات قد يدركها من يتمتع بالحواس الظاهرة، كما يدركها من لا يمتلك حواس ظاهرة، وهذا يدل على أنها ليست من فعل الحواس الخمس، ولا هي أيضا عقلية متوقفة على إدراك العقل لها. بل إن البهيمة تدرك هذه المعاني السابقة. فهي معرفة وجدانية وليست معرفة حسّية.

ويتميز الحس المشترك ببعض الصفات التي من أهمها:

١- أنه يجمع بين المحسوسات جميعها المتماثل منها والمختلف، ومن هنا سمي بالحس المشترك.

٢- ومن خصائصه كذلك أنه يستحضر جميع المحسوسات أولا، ثم يقوم بإدراكها ثانيا.

٣- كذلك فإنه يختص بإدراك الأمور الجزئية الشخصية، دون الكليات العقلية أو المعاني الذهنية.

٤- أنه يحس باللذة والألم من الأمور المتخيلة والأمور المحسوسة على حد سواء.

من هذه الصفات المذكورة يتضح لنا أن الحس المشترك يقوم بعملية أساسية في الإدراك، وعنده يتحقق للإدراك الحسي معناه الوظيفي في بناء المعرفة، لأن الإحساس الظاهري ما لم يصحبه إدراك معين، يكون خاليا من أي معنى معرفي، ولا يفيد شيئا في التصور العقلي العام للمعاني والكليات.

* * *



ملخص الوحدة الرابعة عشرة

الدارس الكريم...

تذكر أن الوحدة الرابعة عشرة قد تناولت ما يلي:

١-نشأة أبى حامد الغزالي التاريخية (مولده، رحلته في طلب العلم، مؤلفاته وطبيعتها الموسوعية، تطوره الفكري، ووفاته).

٢-نظريته فى المعرفة والتي وجدت على عدة مستويات تلونت وفقا لحالته المعرفية التى كان عليها:

- حيث إنه قد تكلم عن وسائل المعرفة والإدراك بمنطق الفيلسوف.
- وأحيانا بمنطق المتكلم.
- وأحيانا بمنطق الصوفي.
- وربما بدت تلك المستويات متداخلة فى فكره فى بعض الأحيان .مثلما نجد بعض الآثار الفلسفية جلية فى نظريته فى المعرفة الصوفية.

* * *

[?] التقويم

الدارس الكريم ...

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- لقد تنازعت أبا حامد الغزالي أوصاف عديدة إذ قيل عنه: إنه فيلسوف، ومتكلم، ومتصوف. تحدث عنه بإيجاز مبينا مدى الارتباط الواضح بين حياته ونشأته من جهة وبين رحلته في طلب العلم من جهة أخرى.

٢- تحدث عن تجربة الغزالي من واقع كتابه "المنقذ من الضلال".

٣- تحدث عن نظرية المعرفة عند الغزالي ومستوياتها مبينا إلى أي حد تتداخل أو تتباعد تلك المستويات، وموضحا رأيك فيها.



الوحدة الخامسة عشرة

ابن رشد

الأهداف:

١- أن يلم الدارس بنبذة تاريخية عن حياة ابن رشد.

٢- أن يتعرف الدارس على أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها ابن رشد.

٣- أن يفهم الدارس القواعد الفكرية التي بنى عليها ابن رشد محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة.

* * *

ابن رشد

لمحة من حياته:

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد سنة ٥٢٠هـ في قرطبة التي كانت من أبرز المدن التي اشتهرت بمكانتها العلمية في الأندلس، ونشأ في بيت مجد وعلم، فكان جده – ويعرف مثله بابن رشد- عالمًا وفقيهًا على مذهب الإمام مالك، وقد تقلد القضاء في قرطبة، وتوفى في العام الذي ولد فيه حفيده ابن رشد الفيلسوف، وكذلك كان أبوه أحمد الذي برع في الفقه والعلم، وقد تقلد قضاء قرطبة أيضًا. في هذا البيت ولد ابن رشد الفيلسوف، فاتجه إلى طلب العلم، وبدأ بدراسة الفقه واستظهر (موطأ) الإمام مالك على أبيه وروى الحديث عنه كما درس الكلام من خلال المذهب الأشعري، وكذلك درس الطب والرياضيات على أبي جعفر بن هارون، كما درس عليه كثيرًا من علوم الفلسفة.

درس ابن رشد ذلك كله على أبرز علماء عصره من أمثال أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكر بن سحنون، وأبي جعفر بن هارون، وغيرهم.

وقد تهيأت له الأسباب التي مكنته من التعمق في كثير من المجالات التي خاض في دراستها، ذلك أنه ولد في بيت علم ومجد كما قلنا، ونشأ في قرطبة التي اشتهرت بمكانتها العلمية، وجمعت مشاهير عصره، وقبل هذا وذاك ما كان يتمتع به من ذكاء واستعداد طيب كبير وطبع موات أصيل، وما عرف عنه من اجتهاد في التحصيل، وحرص مستمر على البحث والدراسة.

واستطاع بذلك أن يتفوق تفوقًا ملحوظًا في معظم ما درسه، تفوق في الفقه حتى وضع فيه كتابه القيم الذي قيل فيه إنه لا يعلم من فنه أنفع منه، وأحسن منه مساقًا. وأصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف، فكان جديرًا بمنصب القضاء الذي تولاه في أشبيلية، وفي قرطبة.

وتفوق في علم الكلام تفوقًا أتاح له أن ينقد مذاهب المتكلمين، ويفند آراءهم، ويكشف عما فيها من أخطاء.

وتفوق أيضًا في الطب حتى ألف فيه كتبًا أهمها كتابه الذي يتضمن الأحكام الكلية في ميدان الطب، وقد هيأه ذلك لأن يتولى منصب طبيب الخليفة (أبي يعقوب يوسف) الخاص، وأن يحتل المقام الأول بين علماء الأندلس.

وتفوق كذلك في الفلسفة حتى وصل فيها إلى ما لم يدركه سواه، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، وقد تجلى تفوقه في هذه المجالات فيما تركه لنا من كتب ومؤلفات لها وزنها وقيمتها، ومن أهم هذه الكتب: كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) في الفقه، وكتاب (الكليات) في الطب، وكتاب (تهافت التهافت) الذي ألفه للرد على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) وكتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) الذي حاول فيه أن يوضح صلة الحكمة بالشريعة وعلاقة العقل بالوحي، وكتاب (مناهج الأدلة في عقائد الملة) الذي نقد فيه مذاهب المتكلمين، وعرض فيه العقائد من خلال التوفيق بين الدين والفلسفة، هذا بالإضافة إلى شروحه الفريدة لكتب أرسطو، والتي لقب بسببها بالشارح الأكبر.

وكان هذا كله بفضل حرصه الشديد على البحث والدرس والتأليف، وقد قيل في ذلك (إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله، وإنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة).

ومن هنا كان ابن رشد كما قال عنه « مونك » - بحق - « واحدًا من أشهر العلماء في العالم الإسلامي، ومن أكثر شراح أرسطو عمقًا، كما كان أحد مشاهير الكتاب وأكثرهم خصبًا وإنتاجًا».

ولا شك أنه كان جديرًا بالشهرة والمكانة التي تبوأها، وقد بدأت شهرته في ظل دولة الموحدين عندما استدعاه أول ملوكها « عبد المؤمن بن علي » إلى

مراكش سنة ٥٤٨هـ ليسترشد برأيه في إنشاء عدد من المدارس هناك على غرار مدارس الأندلس، ثم عظمت منزلته في عصر خليفته أبي يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن، وقد بدأت صلة ابن رشد بالخليفة عن طريق صديقه ابن طفيل الذي كان صديقًا وطبيبًا للخليفة، فقد قدمه إلى الخليفة الذي كان يحب العلماء والمشتغلين بالفلسفة خاصة .

ويحكي لنا فيلسوفنا أنه لما دخل على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجد معه ابن طفيل، فأخذ يثني عليه ويذكر بيته وسلفه أمام الأمير، ثم سأله الأمير عن رأي الفلاسفة في السماء، أقديمة أم حادثة؟ فتظاهر ابن رشد بأنه لا يشتغل بالفلسفة، فجعل الأمير يعرض آراء الفلاسفة، ويورد احتجاج أهل الإسلام عليهم، فذهب الروع عن ابن رشد، وتكلم بما عنده، فأعجب به الأمير، وأمر له بمال وخلعة سنية وطلب إليه الأمير عن طريق ابن طفيل أن ينهض بشرح كتب أرسطو، فاستجاب ابن رشد، وقام بهذه المهمة على خير وجه، وساعده عليها مع ما فيها من مشقة ما لديه من جودة في الذهن، وميل شديد إلى الفلسفة .

ولما توفي الخليفة أبو يعقوب سنة ٥٨٠هـ، وخلفه في الحكم ابنه أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور زادت مكانة ابن رشد، ونال حظوة كبيرة، وقربه إليه الأمير على نحو فزع له الفيلسوف، وأحس أن ذلك نذير سوء قد يحل به، ولم يمض غير قليل حتى تحقق ما توقعه، إذ انقلب الخليفة عليه ونكب به، وكانت نكبته ومحنته شديدة قاسية، فقد اضطهد ورمى بالزندقة والمروق من الدين، وأحرقت كتبه، ونفي إلى قرية كانت مأوي اليهود، وقد بلغ اضطهاده أشده حتى وصل إلى إخراجه من المسجد هو وولده ومنعهما من الصلاة مع الناس.

ويختلف المؤرخون والباحثون في أسباب هذه المحنة أو النكبة، فمنهم من يرجعها إلى أسباب سياسية تتعلق بالخليفة الذي أراد أن يجمع قلوب الرعية حول دولته، ومنهم من يرجعها إلى أسباب ثقافية ترجع إلى خصومته للمتكلمين والفقهاء، منهم من يرجعها إلى أسباب شخصية تتعلق بالخليفة، حيث إن

ابن رشد كان ينادي الخليفة في مجلسه – كما روي – بقوله : يا أخي، مما عتبره الخليفة غضًا من شأنه، وذكروا أنه عندما شرح كتاب « الحيوان » لأرسطو ذكر الزرافة وأنه رآها عند ملك البربر، ومثل هذا اللقب لم يرق الخليفة الذي كان يسمي نفسه ويسميه من حوله بأمير المؤمنين، ولم يجد ابن رشد ما دافع به عن نفسه في ذلك سوي قوله إنه قد أملاها « ملك البرين » فصحفها الناسخون حين نقلوها إلى ملك البربر.

ولكننا نرى – على الرغم من اعترافنا بوجاهة هذه الأسباب – أن السبب الحقيقي وراء هذه النكبة، هو كيد الحاقدين عليه وخاصة من الفقهاء الذين نقموا عليه مكانته التي حظي بها لدي الأمير الذى قربه إليه وغمره بعطفه الكبير الذي لم يصل إليه أقرب الناس إليه، وقد دفعهم ذلك إلى الوقيعة به عند الخليفة أو الأمير عن طريق تحريف بعض آرائه، ودس آراء أخرى عليه تدينه وتتهمه في عقيدته وتحكم عليه بالكفر والزندقة وذلك مثل الاعتقاد بأن الزهرة أحد الآلهة، ومثل طلبهم من ابن رشد شرح بعض كتب أرسطو الفلسفية ثم إدخالهم في روع الخليفة بعد ذلك أن هذه الكتب ليست شروحًا لكتب أرسطو، وإنما من تأليف ابن رشد ومن وحي عقيدته، وأشهدوا على ذلك جملة من العلماء حسدًا من عند أنفسهم.

ويبدو أن تصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة جاءت من جانب بعض غلاة الفقهاء وأشياعهم، إذ إنهم رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكرى، والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها.

وعلى أى حال فإن النكبة نزلت بابن رشد، وظل يعاني من آثارها، إلى أن عدل الخليفة عن موقفه فعفا عنه، وأحسن إليه، ولكنه ما لبث أن توفى بعد عام واحد، وكان ذلك سنة ٥٩٥هـ، ودفن بقرطبة.

وينبغي أن ننبه إلى أن هذه النكبة وما اتهم به ابن رشد من الكفر والمروق من الدين كان له تأثيره فى المسلمين الذين انصرفوا آنذاك عن دراسة أفكاره،

في الوقت الذي فطن فيه الأوربيون إلى مآثره، فعكفوا على دراسة آرائه ونظرياته، وأخذوا الكثير منها« مما كان له أثر كبير في بعث أوربا من جديد بعثًا علميًا على النحو الذي ما زلنا نشهد آثاره حتى الآن».

* * *

أضواء على فلسفته

لقد كان ابن رشد يقدر الفلسفة تقديرًا بالغًا، لأنه يري أنها عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأن الموجودات تدل على الصانع بمعرفة صنعها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم.

ومن ثم خصص قدرًا كبيرًا من جهده لشرح كتب أرسطو شرحًا دقيقًا لم يسبق إليه، وقدم لها ثلاثة أنواع من الشروح: شرحًا مطولاً، وشرحًا متوسطًا، وشرحًا موجزًا، ففي الشرح الأكبر يتناول كل فقرة من فقرات أرسطو، ويوردها كاملة، ويوضحها جزءًا جزءًا، وفي الشرح الأوسط يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقي دون أن يميز بين ما هو خاص به وما هو خاص بأرسطو، وفي النوع الثالث يلخص ابن رشد آراء أرسطو بأسلوبه، دون أن يعرض أقوال ونصوص أرسطو، ويحذف من تلخيصاته الأقاويل الجدلية، ويقتصر على ذكر الأقاويل العلمية، وقد يضيف إليها، ولذا فإنها تعبر – إلى حد كبير – عن الفكر الحقيقي لابن رشد.

وإذا كان قد خصص قدرًا كبيرًا من جهده لشرح كتب أرسطو، فإن هذا لم يمنعه من تأليف كتبه الخاصة التي تناولت مجالات كثيرة من المجالات التي كانت تشملها الفلسفة آنذاك، ولا شك أن كتبه التي بين أيدينا قليلة، ويبدو أن ذلك يرجع إلى نكبته التي أدت إلى ضياع كثير منها. وعلى أي حال فإننا نستطيع من خلال كتبه التي بقيت لنا أن نقف على معالم فلسفته، ويمكن القول – باختصار - بأن فلسفته تعتمد على البرهان، لأنه يري أن الفلاسفة يبحثون على أساس البرهان، ويطلبون معرفة الموجودات بعقولهم، لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، وقد تناولت مباحث كثيرة من أهمها الألوهية، والنبوة، والتوفيق بين العقل والشرع أو بين الدين والفلسفة .

التوفيق بين الدين والفلسفة:

لقد نزلت المحنة بابن رشد – كما ذكرنا – بعد أن سطع نجمه في قرطبة وفي الأندلس عامة في عهد الخليفة المنصور « أبو يوسف يعقوب » ذلك أن الخليفة لأسباب مختلفة تنكر له، وانقلب عليه بعد ما قربه إليه فأحرقت كتبه، وشُرِّدَ ونفي، واتهم بالزندقة والمروق من الدين .

ولا ريب في أن هذه النكبة وما اتهم به من الكفر والمروق من الدين كان له أثره في المسلمين آنذاك، إذ انصرفوا عن دراسة فلسفته وآرائه، ونظروا إليه نظره سخط وكراهية، وربما كان ذلك من الدوافع التي دفعته إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، ليدفع عن نفسه تهمة الزندقة والمروق من الدين، ويبين أن اشتغاله بالفلسفة ليس فيها ما يسيء إلى الدين، لأنها لا تتعارض معه، وهو لا ينكرها، بل إنه يحث عليها، ويدعو إليها، وذلك أنه حض على النظر والتأمل في الآفاق والنفس، والموجودات عامة، وليست الفلسفة إلا نظرًا في الموجودات من حيث دلالتها على الخالق.

وعلى أي حال فإن ابن رشد اهتم في فلسفته بالتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الحكمة والشريعة، أو بين العقل والوحي.

والحق أن فيلسوف قرطبة لم يكن أول من سلك هذا السبيل في الإسلام، فالفلاسفة المسلمون، ابتداء من الكندي، حاولوا جميعًا التوفيق بين الدين والفلسفة كما ذكرنا، وقدموا صورًا أو ضروبًا عديدة للتوفيق بينهما .

وقد يقال إذا كانت مسألة التوفيق قد أثيرت قبل ابن رشد وعولجت بصور شتي: بالإيجاز والإشارة تارة، وبالرمز تارة، وبالتفصيل والتدليل تارة فلماذا اهتم هو بها؟ وهل أتي فيها بجديد؟

الواقع أن هناك ظروفاً وأسبابًا اقتضت منه أن يهتم بهذه المشكلة، وأنه كما سنري قد عالجها بطريقة أو صورة لا تخلو من جدة وطرافة، ونوضح ذلك فيما يلي.

أسباب اهتمامه بهذه المشكلة:

لقد أحاطت بابن رشد ظروف وأسباب دعته إلى الخوض في هذه المشكلة، ومعالجتها بطريقته الخاصة، ولعل أهم هذه الظروف والأسباب ما يلي:

١- أن البعض قد صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه، وكان لذلك أثره في أن البعض رأي أن الحكمة مخالفة للشريعة فأنكر الحكمة، والبعض الآخر – ممن ينتسب للحكمة – رأي أن الشريعة مخالفة للحكمة، وقد أراد ابن رشد أن يزيل سوء الفهم للصلة بين الشريعة والحكمة، عن طريق التقريب والتوفيق بينهما، وقد صرح بذلك وذكر أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عنه إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه إبطالهما معًا، والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور، أما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي تري أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها – أي الشريعة – غير مخالفة لها، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها – من الذين ينتسبون للحكمة – أنها غير مخالفة لها، وذلك بأن يعرف كل من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، ولهذا اضطررنا نحن إلى أن نعرف بأصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما ما أول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنها مخالفة للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشريعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضًا إلى وضع فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة .

٢- كانت الظروف التي تحيط به في المجتمع الإسلامي وخاصة في الأندلس تقتضي منه التوفيق بين الدين والفلسفة، ذلك أن المذهب المالكي كان سائدًا فيها وأصحاب هذا المذهب لا يتحمسون للفلسفة، بل إن كثيرًا منهم يقف منها موقف العداء، ويزعمون تحريم الاشتغال بها، وكان لذلك أثره في المجتمع، حيث سادت موجة سخط عام على الفلسفة بين كثير من المسلمين، وقد

اشتدت موجة السخط على الفلسفة بعد الحملة العنيفة التي شنها عليها الإمام الغزالي.

وإذا كان الفلاسفة السابقون الذين قاموا بالتوفيق بين الدين والفلسفة قد واجهوا خصوم الفلسفة المعادين لها، فإن الظروف التي واجهها ابن رشد كانت أشد وأقسى، نظرًا لنفوذ الفقهاء من أصحاب مذهب الإمام مالك في الأندلس من جهة، ومن جهة ثانية لما خلفته حملة الإمام الغزالي على الفلسفة من آثار بعيدة، فقد كان له مكانته السامية بين المسلمين، وكان لكتابه «تهافت الفلاسفة» الذي نقد فيه الفلسفة وكفر الفلاسفة تأثير بالغ على طبقات كثيرة في المجتمع.

وقد أعرب فيلسوف قرطبة عن حزنه وتألمه، لأن الأذية من الصديق كما يقول أشد من الأذية من العدو، ويعني بذلك « أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد أنواع الأذية، هذا مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة».

٣- الصراع المرير والخلاف الذي حدث بين الفرق الإسلامية، ذلك أن كل فرقة أو طائفة منها كانت تزعم أنها هي التي اهتدت إلي الحقيقة وحدها، أما الطوائف والفرق الأخرى التي لا تتفق معها في الرأي فإنها قد ضلت سبيلها وابتعدت عن مبادئ الشريعة، وكانت بسبب هذا الضلال والابتعاد أهلاً لأن توصف بالكفر أو المروق، هذا ما عبر عنه ابن رشد في قوله: « فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعني كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يري أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله بعيد عن مقصد الشارع، ويسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة».

٤- غلوّه في حب أرسطو والإشادة به وبعقله، فقد بالغ ابن رشد في إعجابه بأرسطو، وظن فيه الكمال في العقل والعصمة في الرأي، وقدم أعظم شروح

لكتب المعلم الأول، وقد أدي هذا الغلو وتلك الشروح إلى عداوة المسلمين المعاصرين له واتهامهم له بالزندقة والمروق من الدين، ولعل ذلك كان من الأسباب التي دفعته إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، حتى يبين أنهما لا يتعارضان، وأنه لم يكفر ولم يمرق من الدين عندما أعجب بأرسطو وأشاد بعقله، واهتم بفلسفته وكتبه ما دامت الفلسفة تتفق مع الدين .

منهجه في التوفيق :

لقد نهض الشارح الأكبر بدوره الذي فرضته عليه الظروف والأسباب السابقة، وقدم صورة أو نمطًا فريدًا للتوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الشريعة والحكمة.

وقد حرص في البداية على أن يمهد لذلك بتخفيف حدة العداء للفلسفة، وإزالة الغبار الذي أثاره في وجهها الغزالي، وذلك بتتبع آراء الغزالي التي هاجم فيها الفلسفة والفلاسفة، وتفنيدها في كتابه « تهافت التهافت » راجيًا أن يبرئ ساحة الفلسفة، وأن يعيد الثقة والارتياح إليها.

وعلى أي حال فإن ابن رشد لم يتبع خطي أسلافه، بل ولم يسلك مسلك معاصره ابن طفيل الأندلسي الذي أسند إلى « حي بن يقظان » بطل قصته ملكة خارقة مكنته من الرقي في مدارج المعرفة حتى انتهي إلى أسمى مراتب التصوف وشاهد المعارف الإلهية، وهذه المعارف التي شاهدها تتفق مع المعارف التي ورد بها الوحي، إلا أن إدراكها وقف على أصحاب (الفطر الفائقة) كما ذكر ابن طفيل.

فإذا كان أسلافه في المشرق والمغرب الإسلاميين قد اقتصروا على تناول مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة في صلب كتبهم الفلسفية العامة أو في رسالة أو قصة فإن ابن رشد أفرد لمعالجة هذه المشكلة كتابين هما « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » وقد بسط مذهبه وطريقته فيهما، إلا أنه عالجها في الكتاب الأول بطريقة إجمالية، وفي الثاني بطريقة تفصيلية، ومع هذا فقد

عرض في بعض كتبه الأخرى وخاصة كتاب « تهافت التهافت » لأفكار تتصل بهذه المشكلة .

ومن ثم يمكن القول بأن الفيلسوف القرطبي قد اتبع في علاجه لهذه المشكلة منهجًا يتميز بالطرافة والأصالة، وقدم لها نمطًا لم يسبقه إليه أحد، فلم يتحايل عليها باستخدام القصص والاعتماد على الرموز كما فعل معاصره ابن طفيل، لأن هذا الأسلوب لا يجدي من الوجهة المنهجية أو الفلسفية، وإنما واجهها بشجاعة، دون أن يبالي بما قد يثيره الخصوم – وخاصة أهل الظاهر – من عقبات، وذلك لاعتداده بنفسه، وإخلاصه لما يعتقده حقًا.

وأيا كان الأمر فإن ابن رشد قد استند في منهجه الذي اتبعه في علاجه لمشكلة التوفيق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة إلى مبادئ وأسس من أهمها ما يلي:

١- أن الدين يوجب التفلسف.

٢- أن الشرع فيه ظاهر وباطن .

٣- أن التأويل ضروري لخير الشريعة والحكمة، أو الدين والفلسفة.

وسنحاول أن نتحدث عن كل من هذه المبادئ بشيء من التفصيل فيما يلي:

١- الدين يوجب التفلسف:

يري فيلسوف قرطبة أن الاشتغال بالفلسفة أمر يوجبه الدين، وتقتضيه الشريعة، فقد تساءل عما إذا كان النظر والاشتغال بالفلسفة والمنطق أمرًا مباحًا بالشرع، أم محظورًا، أم مأمورًا به، وإذا كان مأمورًا به فهل على سبيل الوجوب، أم على سبيل الندب؟

وقبل أن يجيب بين أن المراد بالفلسفة « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أي من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم،

كانت المعرفة بالصانع أتم ».

ثم صرح بأنه إذا كان المراد بالفلسفة هذا المعني وأنها ليست سوي اعتبار الموجودات فلا ريب أنها تكون واجبة بالشرع، أو مندوبة، ذلك أن الشرع قد حث على دراسة الكائنات، ودعا إلى الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وهذا واضح في كثير من آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ [الحشر:٢] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي، ومثل قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ** ﴾ [الأعراف : ١٨٥] وهذا نص بالحث على النظر في الموجودات.

وإذن فالاشتغال بالفلسفة ليس محظورًا في الدين، بل إنه واجب على من يقدر عليه .

وكذلك الاشتغال بالمنطق ليس محظورًا، لأن الدين أو الشرع حث عليه، ذلك أنه أمر بالنظر في الأشياء واعتبارها، والاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو ما يعرف بالقياس في المنطق.

وإذن فمن الواجب أن يكون النظر في الموجودات بالقياس العقلي، وهو أتم أنواع القياس، وهو المسمي بالبرهان، وهذا هو أسمى أنواع البراهين، لأنه هو الذي يفيد اليقين، ومعرفة هذا البرهان تقتضي من المسلم أن يعرف أولا مفهوم القياس وأنواعه وشروط كل منها، وبماذا يخالف القياس البرهانى الأنواع الأخرى من القياس الجدلي، والقياس الخطابي، وقياس السفسطة، ولا تفيد هذه الأنواع اليقين؛ لأنها لا تعتمد على مقدمات يقينية، بل إن منها ما يقوم على مقدمات ظنية كالقياس الجدلي، ومنه ما يقوم على مقدمات مشهورة كالقياس الخطابي، ومنها ما يكون غرضه التمويه كقياس السفسطة.

ومعنى هذا كله أن النظر الصحيح فى الموجودات يقتضى دراسة المنطق

بتصوراته وتصديقاته وقضاياه أو مقدماته والقياس وأنواعه وشروط كل منها وقيمة كل منها، وإذا كان النظر في الموجودات واجبًا فإن دراسة المنطق تكون واجبة، لأن النظر يتوقف عليها، وقد قيل : إن ما يتوقف عليه الواجب يكون واجبًا، يقول ابن رشد :« يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء – أي مبادئ المنطق وقضاياه – التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل».

فإذا كانت الآلة ضرورية لإتمام العمل وقد يتوقف العمل على وجودها فكذلك دراسة المنطق آلة ووسيلة ضرورية للنظر الصحيح، وقد لا يتأتى النظر بدونها، وقد قيل في تعريف المنطق إنه آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، وإنه آلة للعلوم كلها، ولا يمكن أن نأمر إنسانًا بالنظر في الموجودات ويحظر عليه الاستعانة بالآلة وهي دراسة المنطق.

ويمضي الفيلسوف القرطبي في تبرير استخدام المنطق أو القياس المنطقي، فيقارن بينه وبين القياس الفقهي، فإذا كانت دراسته ضرورية للفقيه من حيث كونه وسيلة لتحقيق ما أمر به من التفقه في الأحكام، فكذلك تكون دراسة القياس المنطقي ضرورية للمفكر أو الفيلسوف من حيث كونه وسيلة لتحقيق ما أمر به من النظر في الموجودات، إذ لا ينبغي أن نحظر على الفيلسوف ما نبيحه للفقيه، وفي هذا يقول « فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك ».

ولا ريب أن هذا مسلك جيد وبارع لجأ إليه ابن رشد لتبرير اشتغال الفيلسوف بالقياس العقلي، عندما ربط ذلك باشتغال الفقه بالقياس الفقهي، لأنه من التناقض أن نبيح الاستدلال في الفقه، وأن نحرمه في الفلسفة، ولو فعلنا ذلك لكان مسلكنا مضادًا لقواعد التفكير السليم، لأن القياس في الفقه ليس إلا نوعًا

من القياس العقلي، وإذا كان الفقيه يبرر مشروعية القياس الفقهي بقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ ويستنبط منها معرفته، فكذلك للعارف أو الفيلسوف أن يتخذ من هذه الآية دليلاً على استخدام القياس العقلي.

وقد سارع الشارح الأكبر إلى تفنيد ما قد يتذرع به من يحرمون استخدام القياس العقلي من القول بأنه بدعة لأنه لم يستخدم إلا بعد الصدر الأول من الإسلام، فذكر أن استخدام القياس الفقهي كان أيضًا بعد الصدر الأول ولم يقل أحد إنه بدعة فكذلك لا ينبغي القول بأن النظر في القياس العقلي بدعة، لأنه كالقياس الفقهي سواء بسواء دون فارق.

وإذا نظرنا إلى واقع الأمر وجدنا أن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي، ولا يقول بتحريم استخدامه إلا قلة من المسلمين، وهم كما يقول ابن رشد طائفة من الحشوية قليلة، وهم من أهل الظاهر.

وإذا كان استخدام القياس العقلي يعد أمرًا ضروريًا في نظر الشرع فينبغي الاستعانة بما قاله القدماء، لأن التراث الإنساني بناء متواصل، يستفيد اللاحق مما شيده السابق، ويضيف إليه إن استطاع، وليس من الممكن أن يبدأ الباحث البناء من جديد ويحقق كل ما يريده، وكذلك ليس من الممكن أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة القياس العقلي وأنواعه، وإذن فجدير بنا ، أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك حتى ولو كانوا على غير ملتنا، لأن اختلاف الدين لا يحول دون الانتفاع بالمعارف الصحيحة التي كشفها القدماء من اليونان وغيرهم، وإذا كنا لا نشترط في أداة التذكية أو الذبح أن تكون أداة من صنع من يشاركنا في الملة، فكيف نشترط في أخذ المقاييس العقلية أن تكون من إنتاج أهل ملتنا.

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما نحتاج إليه من النظر في أمر القياس العقلي قد فحص عنه القدماء أتم فحص « فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه في ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس

بصواب نبهنا عليه، فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ... فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه بالمقاييس العقلية».

وإذا لم يكن علينا حرج في النظر في كتب القدماء المنطقية والاستعانة بما نراه صوابًا، فكذلك لا حرج علينا في النظر في كتبهم التي تتصل بالبحث في الموجودات واعتبارها، والاستعانة بما نجده فيها من حق، إذ لابد أن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم .

وفي هذا يقول ابن رشد : « يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم».

والواقع أن ما ذكره ابن رشد من ضرورة الاستفادة من الآخرين وأخذ الحق من أي سبيل دون نظر إلى قائله، أمر منطقي وسليم، ويكاد يتفق في ذلك مع الإمام الغزالي في المبدأ الذي عبر عنه بقوله: ينبغي أن نعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال.

فإذا التزم المرء بهذا المبدأ فإنه يرتضي الحق أينما وجده، سواء كان في كتب الفلاسفة أو في كتب غيرهم، فإذا كان الكلام معقولاً في نفسه، مؤيدًا بالبرهان، ولم يكن مخالفًا للكتاب والسنة، فلا ينبغي أن يهجر ويترك، فإننا لو رفضنا قبول الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به لكان معني ذلك أننا نهجر كثيرًا من الحق.

وأيًا ما كان الأمر فلا ينبغي أن يُنهي عن النظر في كتب الحكمة أو الفلسفة عند القدماء من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع – كما يقول ابن رشد – أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية.

وقد دحض حجة المعارضين لذلك القائلين بأن النظر فيها يؤدي بصاحبه إلى الكفر والضلال والزلل، فبين لهم أنه إذا وقع للناظر فيها ضلال أو انحراف وزلل فإن ذلك لا يرجع إليها في ذاتها، ولكنه يرجع إلى أن هذا الناظر ليس أهلاً للنظر فيها، لنقص فطرته، وقد يكون ذلك من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلمًا يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، فالضلال أو الزلل الواقع من قبلها هو شيء عارض ودخيل عليها، ليس أصلاً ذاتيًا ولا طبعًا فيها، كما أن موت إنسان شرقًا بالماء لا يرجع إلى ذات الماء، وإنما يرجع إلى أمر عارض، وإذا كان هذا لا يسوغ منع الآخرين من شرب الماء فكذلك ضلال واحد أو أكثر بالنظر في كتب الفلسفة لا يسوغ منع الجميع عن النظر فيها، ومثل « من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قومًا من أرذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قومًا شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتي وضروري.

وإذن فالنظر في كتب الحكمة أو الفلسفة لا يؤدي بصاحبه إلى الضلال، لأن النظر البرهانى لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع.

إن الاطلاع على هذه الكتب، وعلى ما توصل إليه القدماء من معارف وحقائق لا ينبغي أن يُمنع، لأنه لا يعد نوعًا من الترف العقلي، بل إنه أمر يدعو إليه الشرع، لما له من آثار عظيمة تعود على المرء – وخاصة المؤهل له – ففيه توسيع لإدراكه، وثراء لفكره، وتفتح لذهنه وعقله، وفيه اقتصاد للمجهود، وعون على تحصيل العلم، وسبيل إلى القضاء على الشبهات التي تبرز نتيجة لاحتكاك الثقافات والديانات المختلفة.

ولا ريب في أن ابن رشد قد أخذ نفسه بهذه القاعدة المنهجية، فاطلع على فلسفة أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة، وعلى ما كتبه أسلافه المسلمون

من أمثال الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، ولم يكن مقلدًا لهذا ولا ذاك - وإن كان قد مال إلى آراء أرسطو – بل كان يتخذ الفلسفة سبيلاً إلى معرفة الحقيقة التي يوجب العقل والشرع معرفتها على حد سواء، ولم يخش من الفلسفة شرًا أو ضررًا، لأنه يؤمن بأن العقل السليم لا يمكن أن يؤدي إلى حقيقة مناقضة لما يقره الدين الصحيح الذي حض العقل على النظر والتأمل، فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له.

٢- الدين أو الشرع له ظاهر وباطن:

يختلف الدين أو الشرع عن الفلسفة من حيث إن الفلسفة لطبقة واحدة من الناس – وهي الخاصة أهل النظر والاعتبار – والغاية واحدة من النظر وهي البحث عن الحقيقة، بينما الشرع لجميع طبقات الناس، وغايته أن يوفر سعادة تلك الطبقات وأن يجلب لها المنافع ويدرأ عنها المضار مهما تقلبت الأحوال.

وقد ذكر ابن رشد أن هناك في حياة البشر أمورًا تصح في نظر الفلسفة من غير أن تصح في نظر الدين ضرورة، فإذا اتفق نظر الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتم وكان الأمر كله صوابًا، ولكن إذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة إلى أمر وجب البحث عن المعني الحقيقي في الشرع لهذا الأمر، وذلك لأن الشرع – نظرًا لأنه لجميع الطبقات – يجب أن يفهم على أنحاء مختلفة ومعان متعددة وهذا يعني أن للشرع ظاهرًا وباطنًا، فنصوصه لها معنى قريب جلي يدركه جميع الناس عامة وخاصة، ومعني بعيد لا يدركه إلا الخاصة أو الحكماء ولا يجب على العامة معرفته، وفي هذا يقول ابن رشد « كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرًا وباطنًا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه، مثل ما روي البخاري عن على رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف ... ونحن نعلم قطعًا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء

يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس ».

وينبغي أن ننبه أن القول بأن للشرع ظاهرًا وباطنًا لا يعني أن النصوص الشرعية كلها كذلك وإنما بعض النصوص أو الألفاظ هي التي يكون لكل منها ظاهر وباطن، وقد أجمع المسلمون – كما يقول ابن رشد – على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل.

وإنما كان للشرع ظاهر وباطن لأن الدين لجميع الناس، والناس مختلفون في الفطر والعقول، ومتفاوتون في المدارك، فهم في نظر ابن رشد ثلاث طوائف: طائفة الخطابيين، وهم العامة الذين يقنعون بالأدلة الخطابية، وطائفة الجدليين، وهم علماء الكلام الذي يستخدمون الأدلة الجدلية ويقتنعون بها، وهم أحسن حالاً من العامة، ولكنهم أدنى من الفلاسفة، وطائفة البرهانيين، وهم الفلاسفة الذين لا يقتنعون إلا بالبرهان، وعلى هذا فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من تلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأدلة البرهانية.

وقد راعى الله تعالى اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم فجعل للشرع ظاهرًا وباطنًا، فالأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، قد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عادتهم، وإما من قِبَل عدمهم أسباب التعليم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أي الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في أن نقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، وإذا أمكن أن نعلم الشيء بالطرق الثلاث لا يحتاج إلى ضرب الأمثال، وكان على ظاهره لا يتطرق إليه

تأويل « وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط ».

وإذا كان هناك ظاهر لا يجوز تأويله، فإن هناك ظاهرًا يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة، ومن هذا آية الاستواء، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في الأمة السوداء عندما أخبرته أن الله في السماء « أعتقها فإنها مؤمنة» إذ إنها ليست من أهل البرهان.

والسبب في ذلك أن العامة الذين لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبًا إلى شيء متخيل.

وقد قرر ابن رشد أن مقصود الشرع تعليم الناس جميعًا، والتعليم تصور وتصديق، وطرق التصديق ثلاث : برهانية، وجدلية، وخطابية، ومن المعلوم أن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية، ولذا فقد اشتمل الشرع على جميع أنحاء طرق التصديق، وأنحاء طرق التصور، إلا أن الطرق العامة المناسبة لأكثر الناس هي الغالبة، وفي هذا يقول : « ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس، أعني وقوع التصديق من قِبَلها – وهي الخطابية والجدلية، والخطابية أعم من الجدلية – ومنها ما هي خاصة بأقل الناس – وهي البرهانية – وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق».

والواقع أن من يتأمل في الكتاب الكريم يجد فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس، والخاصة، ومن يتأمل فيها يظهر له أنه لا توجد طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة

فيه « فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرًا بنفسه ... فقد أبطل حكمتها، وأبطل فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية، وذلك ظاهر جدًا من حال الصدر الأول وحال من أتي بعدهم، فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوي باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به ».

وينبغي أن ننبه إلى أن ابن رشد لم يكن بدعًا في التفرقة بين الخاصة والعامة، فهذه الفكرة قد ظهرت لدي فلاسفة الإسلام، بل ولدى غيرهم من الطوائف وخاصة الصوفية، وقد لعبت تلك الفكرة دورًا رئيسًا في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، فالخاصة هم الفلاسفة أهل البرهان، وأهل البرهان لهم وحدهم حق التأويل، ومن ثم فالدين في حاجة إلى الفلسفة والفلاسفة، لأنهم هم القادرون على التأويل الذي يُظهر المعني الباطن للشرع.

٣- التأويل ضروري لخير الشريعة والحكمة:

إذا كان الدين أو الشرع يوجب النظر العقلي أو الفلسفي كما ذكرنا، فإن من الواجب أن نلتمس تأويل ما لا يتفق ظاهره معه من النصوص، وذلك لأن من المقطوع به – في نظر ابن رشد – أن كل ما أدي إليه البرهان وخالفه الشرع، فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل، وفي هذا يقول الشارح الأكبر « فإن أدي النظر البرهاني إلى نحو من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام واستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النص أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هناك، وإن كان مخالفًا طلب تأويله، ومعني هذا أن الواجب تأويل النصوص التي لا تتفق ونظر العقل السليم، لأن الشرع لا يكذب العقل، ولا ينبغي أن نعجب من هذا الرأي الذي يذهب إليه ابن رشد، فقد ذهب الغزالي من قبله إلى مثل هذا

الرأي، ذلك أنه استنكر أن يُكَذِّبَ العقل بالشرع، مع أن هذا ما ثبت إلا بذاك، وأوصي من يحاول الجمع بين المنقول والمعقول ألا يكذب برهان العقل أصلاً، لأن العقل كما يقول لا يكذب، ولو ذهبنا إلى تكذيبه فلعله كذب في إثبات الشرع الذي ما عرفناه وما ثبت إلا به .

وأيًا ما كان الأمر فإن معني التأويل هو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عرضت في تعريف أصناف الكلام المجازي».

ويري ابن رشد أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، بل يقرر أن هذه القضية لا يشك فيها مسلم، ويذهب إلى أبعد من ذلك فيقول : « إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدي إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع، وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل».

وعلى أي حال فإن نصوص الشرع ثلاثة أصناف: صنف يحمل على ظاهره ولا يجوز تأويله، وتأويله يكون كفرًا إذا كان في المبادئ، ويكون بدعة إن كان فيما بعد المبادئ.

وصنف يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة.

وصنف ثالث متردد بين الصنفين السابقين، يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز للعلماء حمله على الظاهر، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطئ في هذا من العلماء معذور.

ومن هذا الصنف ما جاء في صفات المعاد وحملها، فقد اختلف فيها، فقوم

رأوا أن الواجب حملها على ظاهرها، لأنه ليس هناك برهان يؤدى إلى استحالة الظاهر فيها، وقوم آخرون من أهل البرهان يتأولونها « ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورًا، والمصيب مشكورًا أو مأجورًا، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوًا من أنحاء التأويل – أي في صفة المعاد لا وجوده– إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود».

والواجب على من ليس من أهل العلم – في نظر ابن رشد – حملها على الظاهر، وتأويلها في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر، ولذا فإن كل من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر.

وأيًا كان الأمر فإن التأويل ضروري لخير الشريعة والحكمة، والجمع بين المنقول والمعقول، ولكن لكي يتحقق هذا لا ينبغي أن يترك الأمر فوضى، فيؤول من يشاء ما يشاء من النصوص، ويذيع من التأويلات ما يريد ولمن يريد، لأن ذلك يجعل التأويل خطرًا على الشريعة والحكمة معًا، ومن ثم فإن ابن رشد قد تنبه لهذا خاصة وأنه قد أدرك الآثار السيئة التي نتجت عن التأويل عندما ترك الأمر فوضي، ولذا فإنه وضع للتأويل قانونًا وقواعد يسترشد بها الباحث، وتجعل من التأويل خيرًا للشريعة والحكمة، وتدفع خطره وضرره، وقد بين فيه ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز، وحدد من يجوز له التأويل ومن لا يجوز له، وقد ذكر أن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف:

أ- الأول : ما لا يجوز تأويله مطلقًا لكون المعني الظاهر من النص هو المراد حقيقة وفي نفس الأمر.

ب- الثاني : ما لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم، وذلك إذا كان المعني الظاهر للنص ليس مرادًا، ولكنه مثال ورمز للمعني المقصود حقيقة، ولا يُعلم أنه مثال – ولماذا اختير بذاته ليكون مثالاً ورمزًا لذلك المعني الخفي – إلا بقياسات بعيدة مركبة لا يقوي عليها إلا الخاصة أهل البرهان.

ج- الثالث: ما لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع، وذلك إذا كان المعني الظاهر غير مراد، ولكنه مثال ورمز لمعني خفي يسهل معرفته ومعرفة كونه مثالاً أو رمز ولا يجوز لأحد أن يأخذ في هذا بالظاهر.

د- الرابع: ما يؤوله العلماء لأنفسهم خاصة، وذلك إذا كان المعني الظاهر مثالاً أو رمزًا ويعرف أنه مثال، لكن قد يعرف بعلم بعيد – لا تقدر عليه العامة – لماذا كان هو مثالاً ، وقد أورد ابن رشد لذلك مثالاً بقول الرسول ﷺ : « الحجر الأسود يمين الله في الأرض »، فالعلماء يؤولونه لأنفسهم ويقال للآخرين أو العامة إنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه.

هـ - الخامس : ما يكون الأولى فيه عدم التأويل بالنسبة لغير العلماء، حفظًا للشرع، وذلك إذا كان المعني الظاهر مثالاً ورمزًا لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتي عُرف أنه مثال نتبين بعلم قريب حكمة اختياره بذاته مثالاً.

وعلى هذا ينبغي ألا يصرح بالتأويلات لغير أهلها وهم الخاصة « ومتي صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية، أفضي ذلك بالمصرَّح له والمصرِح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة».

وإذا كان ابن رشد يري أن من الواجب عدم التصريح بالتأويلات للجمهور، لأن التأويل قد يؤدي به إلى الوقوع في الضلال والكفر، فإن الغزالي قد سبق إلى مثل هذا الرأي، ذلك أنه ذهب إلى القول بأن الجمهور ليس له أن يتجاوز ظاهر الشرع، ويخوض فيما ليس أهلاً له، لأنه لو سأل العامي رجلاً جاهلاً مثله لزاده جهلاً، وربما ورطه في الكفر من حيث لا يشعر، أما إذا سأل عارفًا فقد يعجز هذا الأخير عن تفهيمه، فالأولى به أن يشغل نفسه بالتقوى

والعبادة، فإن هذه الطريقة أكثر جدوى وأسلم عاقبة.

وعلى أي حال فإن ابن رشد يأخذ على المتكلمين عامة أنهم صرحوا بالتأويلات فأوقعوا الناس في أمر عظيم من التناحر والخصام، ولو كانت تأويلاتهم مستوفية لشرائط البرهان لهان الخطب، إلا أن الكثير منها سوفسطائى أو ركيك، ومن ذلك المبادئ العامة التي يبنى عليها الأشاعرة خاصة أقوالهم، فهم ينكرون كثيرًا من الضروريات كوجود الأعراض، وتأثير بعضها في بعض، ويبنون أدلتهم على وجود الصانع على مقدمات واهية، ورغم ذلك فهم يكفرون من لا يأخذ بأدلتهم تلك، وهم بتهمه الكفر أولى.

ولا بد أن ننبه أننا نتفق مع ابن رشد في أن المتكلمين قد أخطئوا في تصريحهم بالتأويل لما نتج عن ذلك من اختلاف وصراع، ولكننا نري تحامله الشديد على الأشاعرة، وعدم دقته فيما ينسبه إليهم من آراء وخاصة ما زعمه من أنهم يكفرون من لا يعرف الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته، وقد تسرع في رميهم بالكفر والضلال، وكنا نود لابن رشد أن يربأ بنفسه عن الوقوع في هذه الزلة وهي رمي الآخرين بالكفر، وخاصة وأنه أعرب عن حزنه وتألمه للصراع والخصام الذي حدث بين الفرق ورمي بعضهم بعضًا بالكفر، فلا ينبغي أن يقع فيما أخذه وانتقده على الآخرين.

هذا وينبغي أن نشير إلى أن الفيلسوف القرطبي كان يعتد بالعقل اعتدادًا كبيرًا حتى إنه يري أنه قادر على الوصول لكل ما جاء به الوحي من حقائق وتعاليم، وقد بلغ اعتداده بالعقل درجة جعلته يوجب تأويل ما يخالف النظر العقلي من ظواهر النصوص الشرعية كما رأينا فيما سبق، وإذا كان قد صرح أحيانًا بأن هناك أمورًا يعجز العقل عن معرفتها، وأن كل ما عجز عنه أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي، فإنه يقصد بالعقل هذا العقل الذي يستدل، أي العقل بما هو عقل لا عقل النبي الذي يعتبر في نظره فيلسوفًا، والذي يدرك هذه الأمور بفيض العقل الفعال، أو ملك الوحي.

هذه هي الملامح العامة، أو المبادئ الرئيسة التي ارتكز عليها منهج ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة، أو الشريعة والحكمة، وهذه المبادئ أو الأسس وإن كانت قد عالجت المشكلة بصورة إجمالية، فإنه تمثل القاعدة النظرية التي يمكن على أساسها معالجة القضية بشكل تفصيلي، وهذا ما فعله ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » فقد تتبع العقائد الشرعية وبرهن عليها برهنة عقلية، ومعني هذا أن كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » يُعدّ تطبيقًا تفصيليًا على كتابه « فصل المقال ».

وكان هدفه من البرهنة العقلية للعقائد التي عرضها بصورة مفصلة بيان أن حقيقة الشرع لا تختلف عن حقيقة العقل، والقضاء على الصراع والخلاف بين الفرق الإسلامية، التي لم تلتزم بقاعدة أو قانون في تأويل النصوص الشرعية، فكل طائفة تؤول هذه النصوص حسبما تريد، دون منهج محدد، ودون معرفة كافية بالحقائق العلمية والفلسفة التي تحاول التوفيق بينها وبين العقائد الإسلامية.

وإذا كنا لا نستطيع في هذا المجال أن نعرض بالتفصيل لبرهنة الفيلسوف القرطبي على العقائد الدينية برهنة عقلية، أو توفيقه بين الشريعة والحكمة بصورة تفصيلية، فحسبنا أن نشير إلى أنه اعتمد في ذلك على مبدأ أساسي استند عليه في شتي الموضوعات، وهذا المبدأ هو التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

والواقع أننا لا ندعي أن ابن رشد هو صاحب هذه الفكرة، أعني فكرة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ولا ندعي أنه هو الذي ابتدعها، ذلك أنها ترجع إلى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشوري : ١١] وقد سبقه المتكلمون إلى الاعتماد عليها أحيانًا في حلهم لبعض المشكلات، كما اعتمد عليها بعض الفلاسفة وأقرب هؤلاء الفلاسفة صلة بابن رشد معاصره ابن طفيل ولكن الفارق بين أولئك وبين ابن رشد أن كل واحد من سابقيه وكذلك معاصره كان لا يلجأ إليها إلا مضطرًا لحل إشكال، أو دفع اعتراض، أما الفيلسوف

القرطبي فقد جعلها محورًا يرتكز عليها فكره ومذهبه، ومعني هذا أنه استخدم التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة بطريقة مبتكرة تشهد بأصالته وعبقريته.

وإذا رجعنا إلى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » مثلاً وطالعناه وجدنا أنه استخدمها بطريقة منهجية تنتهي بالقارئ إلى نوع من اليقين العقلي القائم على البرهان، والذي يمكن أن يدركه كل من يستطيع أن يحصل المقدمات التي تسلم إلى النتائج، فقد استخدمها واعتمد عليها في البرهنة على أن الصفات الإلهية لا تشبه الصفات الإنسانية في شيء، وذكر أن من الضروري أن يختلف عالم الغيب عن عالم الشهادة وأن يختلف الخالق عن المخلوق، وإذا كان الخالق مخالفًا للمخلوق فلا بد أن تكون صفاته مخالفة لذات المخلوق، وهذا هو مقتضي التنزيه، وقد وضح هذا بقوله أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به غير ما آية من الكتاب العزيز، وأبينها في ذلك قوله تعالى:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ [الشورى : ١١]، وقوله ﴿**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ** ﴾ [النحل : ١٧] هي برهان قوله : :﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئًا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئًا، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق.

وإذن فما دام الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق فإن هذا يقتضي نفي المماثلة بين صفات المخلوق وصفات الخالق، وبعبارة أخري يقتضي التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

وهكذا يستخدم ابن رشد هذه التفرقة، ويتخذها أساسًا لحل مشكلة الشر والخير، والعدل والجور، وما إلى ذلك من مشكلات ويعتمد عليها في كل المسائل الدينية الأخرى تقريبًا.

وباختصار يمكننا القول بأن فيلسوف قرطبة قد اعتمد في برهنته على العقائد على منهج يقوم على العقل والبرهان، ولهذا فإن طريقته في هذه البرهنة تصلح لجميع الناس، لا لطائفة خاصة تزعم لنفسها وحدها حق المعرفة.

ولعلنا نستطيع – بعد هذا كله – أن نقرر أن ابن رشد أكبر فيلسوف مسلم عالج مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة أو الحكمة معالجة علمية وبرهانية، فقد حددها بدقة، وقدم لها حلاً يعتبر جديدًا لا أثر فيه للتقليد، وعرضها عرضًا منهجيًا بطريقة إجمالية، ثم بطريقة تفصيلية، وهو بذلك فاق جميع الفلاسفة المسلمين، الذين لم يفعلوا أكثر من أن أشاروا بصفة إجمالية إلى الاتفاق بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل، دون أن يُعْنوا بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم .

وبانتهائنا من الحديث عن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد نكون قد أتينا إلى نهاية هذه الوحدة وفقًا للخطة التي رسمت لها.

وأخيرً نرجو أن نكون قد وفقنا في تقديم صورة للفلسفة الإسلامية، وأن نكون قد أصبنا في عرض القضايا والموضوعات التي تناولناها، وفي مناقشة الآراء وفحصها وتقييمها، وأن نكون قد أبرزنا جوانب أصالة هذه الفلسفة وأثبتنا أنها لم تكن مجرد تقليد لفلسفة اليونان.

* * *

ملخص الوحدة الخامسة عشرة

الدارس الكريم...

تذكر أن الوحدة الخامسة عشرة قد تناولت ما يلي:

١-أن ابن رشد تفوق في الفقه والكلام والفلسفة والطب بفضل حرصه الشديد منذ أن عقل، على البحث والدرس والتأليف، ومن ثم صار واحدا من أشهر علماء العالم الإسلامي وأكثرهم خصبا وإنتاجا، ومن أكثر شراح أرسطو عمقا.

٢-أن آراء ابن رشد ونظرياته كان لها أثر كبير في بعث أوروبا من جديد بعثا علميا على النحو الذي نشهد آثاره حتى الآن.

٣-أن فلسفة ابن رشد تقوم على البرهان، واهتمت بمباحث الألوهية والنبوة والتوفيق بين الدين والفلسفة على نحو خاص.

٤-أن عناية ابن رشد بالتوفيق بين الدين والفلسفة والمنهج الذي اتبعه في ذلك من الملامح المميزة لفلسفته، والتي تدعو إلى الاهتمام.

٥- أن غاية الفلسفة البحث عن الحقيقة ولا يقدر على طلبها إلا الخاصة وأهل النظر، أما الدين فغايته سعادة الناس أجمعين على اختلاف طبقاتهم وجلب المنافع لهم ودرء المضار عنهم مهما تقلبت الأحوال، وهو ميسور لسائر البشر.

٦-أن التأويل واجب أحيانا لبعض النصوص الشرعية، لكن يجب ألا يتصدى لذلك إلا الراسخون في العلم.

٧-أن ابن رشد اعتمد كثيرا على فكرة التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة في حل كثير من المشكلات التي صادفته في التوفيق بين الدين والفلسفة.

[?] التقويم

الدارس الكريم....

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- تحدث عن مدى أصالة فلسفة ابن رشد وأثرها في النهضة الأوربية.

٢- تحدث بإيجاز عن أهم الأسباب التي دفعت ابن رشد للتوفيق بين الدين والفلسفة مع إلقاء الضوء على المنهج الذي اتبعه في ذلك.

٣- هل نجح ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة؟ وإلى أي مدى كان ابن رشد موفقا في ذلك؟

٤- هناك مواضع اتفاق بين الدين والفلسفة كما أن هنالك مواضع اختلاف بينهما، اشرح ذلك بالتفصيل.

٥- تعد قضية التأويل من أهم القضايا التي أولاها ابن رشد عناية خاصة، بين ذلك مع ذكر الضوابط التي وضعها ابن رشد فى هذا الصدد.



رقم الإيـــداع : ٢٠٢٨٩ / ٢٠٠٧

I.S.B.N : 977 – 403 - 234 - 9




مركز
جامعة القاهرة
للتعليم المفتوح
تم الطبع بمطبعة
مركز
جامعة القاهرة
للتعليم المفتوح

